IDENTIDAD, HISTORIA Y UTOPÍA

Magdalena Chocano
Manuel Burga
Mark Thurner

SERIE DIVERSIDAD CULTURAL 4

PERÚ Ministerio de Cultura

PERÚ Ministerio de Cultura Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco

IDENTIDAD, HISTORIA Y UTOPÍA

Magdalena Chocano

Manuel Burga

Mark Thurner

SERIE DIVERSIDAD CULTURAL 4

PERÚ Ministerio de Cultura

PERÚ Ministerio de Cultura Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco

© Ministerio de Cultura
© Viceministerio de Interculturalidad
Av. Javier Prado Este 2465 - San Borja, Lima 41, Perú
www.cultura.gob.pe
Central Telefónica: (511) 618 9393

© Ministerio de Cultura / Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco
Subdirección de Interculturalidad
Fondo Editorial
Avenida de la Cultura N.° 238 - Wanchaq, Cusco
www.drc-cusco.gob.pe
Central telefónica: (051) 084 58 2030

IDENTIDAD, HISTORIA Y UTOPÍA
Serie diversidad cultural 4

Editores de la serie: Pablo Sandoval y José Carlos Agüero

Primera edición: octubre de 2014

Tiraje: 1000 ejemplares

Diseño y diagramación: Estación La Cultura
info@estacionlacultura.pe

Cuidado de la edición: Lucero Reymundo

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.° 2014-19383

ISBN: 978-612-46863-4-4

Se permite la reproducción de esta obra siempre y cuando se cite la fuente.

Impreso en los talleres de Grafikapress E.I.R.L., ubicado en calle Lechugal 365, Cusco.

Índice

Presentación 6
Introducción 8

Ucronía y frustración en la conciencia histórica peruana
Magdalena Chocano 12

Para qué aprender historia en el Perú: explicaciones finales
Manuel Burga 36

El fin de la historia peruana del Perú
Mark Thurner 64

Fuente de los artículos 148
Sobre los autores 149

Presentación

La cultura, su diversidad, el modo en que la gente vive, trabaja, se relaciona, ama, sueña y crea son, conforme pasan los años, reconocidos en el mundo entero como pilares del desarrollo humano. Ya no es posible trazar una línea única de progreso, ni sostener una idea de civilización que no valore los aportes de pueblos o coloque al margen tradiciones, saberes y memorias complejas. En plena era de la globalización, las diferencias culturales se muestran en todo su potencial, enriqueciendo nuestras sociedades, sus intercambios y los proyectos de futuro que estas albergan.

El Perú ha tenido una convivencia tensa con su diversidad. La ha negado por largo tiempo, generando situaciones de exclusión que nos cuesta superar. Sin embargo, en los últimos años un conjunto de medidas importantes buscan superar estas debilidades. Se combate el racismo, se promueve el enfoque intercultural en la gestión, se revaloran las lenguas, se protegen los derechos colectivos, se visibiliza lo que antes fue poco valorado. El Ministerio de Cultura se ubica, desde hace pocos años de su reciente creación, como un actor con responsabilidades claras y promotor de una gestión pública a la altura de estos desafíos.

En este marco es que presentamos la serie "Diversidad Cultural", que tiene la pretensión del largo aliento. Esta quiere dar continuidad a tradiciones editoriales estatales que en su

momento animaron tanto el espacio académico como el político, como las que en su momento impulsó la Casa de la Cultura y el Instituto Nacional de Cultura.

La idea es hacer más denso el espacio para la reflexión, pues siendo tan grande los desafíos, es el debate lo que puede generar aproximaciones a los problemas más afinados, agudos y rigurosos. La gestión pública, sobre todo en el campo social y cultural, no es un ejercicio solo técnico; requiere sostenerse en una red de intercambios y argumentos cada vez más sólidos, nunca fijos o finales y siempre atentos a la renovación a nuevas miradas y enfoques.

Por ello esta serie. Buscamos que a partir del rescate de breves piezas, fundamentales en la discusión de nuestra historia reciente; así como de materiales más actuales pero agudos y novedosos, estudiantes, funcionarios e intelectuales cuenten con un incentivo para el ejercicio de una ciudadanía reflexiva y crítica. Aproximar lo público y lo académico no es una tarea accesoria, sino una necesidad para fortalecer la gestión pública, y por esta vía, garantizar derechos y enriquecer y profundizar nuestra democracia.

Patricia Balbuena Palacios
Viceministra de Interculturalidad

Introducción

El Perú proyecto, el Perú realidad. ¿Una identidad que se va forjando silenciosamente desde siglos atrás o es una imposibilidad porque nuestro ser consiste justamente en ser una eterna promesa? O sobre todo, un fracaso, una sucesión dramática de oportunidades perdidas, de vacíos de poder, de incapacidad de nuestras élites para ponerse al hombro su rol como avanzada de nuestros planes modernos.

Estos textos reflexionan sobre el país y su identidad, se preguntan sobre la nación, sobre los proyectos políticos que la han construido como si fuera una necesidad. Pero lo que los hace duraderamente agudos, es su mirada sobre los que construyen nuestras ideas sobre la historia. Hay una crítica rigurosa sobre los historiadores republicanos, sobre los intelectuales, los científicos sociales. Las imágenes del país que nos han puesto ante nuestros ojos, corazones y mentes deben mucho a la pluma de estos constructores de discursos, insatisfechos, incapaces de aceptar como real la sociedad que los albergaba.

Chocano, Burga y Thurner son plenamente conscientes de lo complejo que es la conformación de las identidades nacionales modernas, conocen bien la línea de reflexión que animaron entre otros Eric Hobsbawm o Benedict Anderson, no van con un recetario a buscar los elementos constitutivos de una comunidad: tradición, lengua, territorio, religiones, costumbres.

Lejos de cualquier ingenuidad, saben que todos estos elementos cambian, se renuevan, se inventan y desaparecen en un proceso social que es sobre todo incertidumbre.

Nos ayudan a observar que cuando nuestros pensadores (y todos se detienen en la poderosa figura de Basadre y sin duda aluden a Flores-Galindo) han escrito el país, lo han pensado como un final, como un destino. Un país autorevelándose, ya sea a través de su negación constante como proyecto de lo que pudo ser, o como fruto de herencias milenarias, o como respuesta al caos y la violencia. Un destino que de alguna manera se cumple o debería cumplirse en algún momento.

¿Debemos seguir preguntándonos, a puertas del bicentenario, si somos una nación? ¿Si somos solo patria sin Estado nacional? Las ausencias que notamos cuando comparamos nuestro país con cualquier otro real o imaginario ¿no son los fantasmas en la mente de los que administran nuestros recuerdos públicos?

Hay un país que lejos de las fatalidades de nuestros escritores, existe y revela actores a los que antes costaba tomarlos en cuenta: campesinos, indígenas, afrodescendientes. Hay toda una "plebe" abigarrada, desarticulando los antiguos relatos. Nuestros autores nos ayudan a mirar estos protagonismos y evitar el hechizo del desaliento o de su contraparte: el inacabable Perú que lucha consigo para ser lo que se supone, debe.

★ ★ ★

Con la publicación de este debate, inauguramos la serie "Diversidad Cultural" del Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura. Estas publicaciones buscan provocar reflexiones sobre los cambios culturales ocurridos en el Perú a lo largo de su historia colonial y republicana. Busca poner a disposición

de la ciudadanía textos clásicos y contemporáneos sobre estos temas, dirigidos con especial énfasis a estudiantes universitarios, docentes de escuela, investigadores sociales y funcionarios.

Esta serie albergará miradas diferentes sobre la diversidad cultural. Se publicarán este año ocho libros, en un formato de bolsillo y de distribución gratuita. Cada título de la colección constará de dos o tres ensayos que dialogan entre sí, relacionados por el tratamiento de un tema, y escritos en su momento por distintos autores, peruanos o peruanistas. Los autores o sus herederos han prestado generosamente su consentimiento para un esfuerzo editorial que tiene como fin el bien público. A ellos un profundo agradecimiento.

Estamos seguros de que estos cuadernos generarán puentes necesarios entre la academia y el quehacer público en el país. Es su pretensión final conectar la diversidad cultural con nuestras realidades y la vida de la gente, siempre compleja, rica y llena de promesas de ciudadanía.

Pablo Sandoval
José Carlos Agüero

Lima, diciembre de 2014

Ucronía y frustración en la conciencia histórica peruana

Magdalena Chocano

> Y es ilusorio el temor de que la conciencia de lo pasado quite ánimo para lo nuevo, porque cuanto más enérgicamente se conoce un pasado, tanto más enérgico se levanta el ímpetu de ir más allá progresando. El conocimiento es vida, y la vida es invocación a la vida.
>
> Benedetto Croce. *Historiografía y Política*

Las sugerencias, preguntas, evocaciones surgidas en la aparente casualidad de algunas conversaciones, han sido importantes motivos para escribir este ensayo. A través de esas ocasiones me ha sido dado entender que la historia no es, no debería ser, una arenga ni un soliloquio, sino el esfuerzo por un diálogo que sin implicar la uniformidad de pareceres, entrañe el mutuo reconocimiento.

Esta aproximación no es un estado de la cuestión, ni un balance de la historiografía peruana. Es una exploración personal de la que doy cuenta sin considerarla concluida. Aunque pienso que todos los historiadores han expresado a través de sus trabajos la forma en que viven y perciben la historia del país, este comentario se ha detenido en aquellos que, a mi juicio, han tratado de hacer de esto una experiencia total. Pero aquí queríamos que el lector entienda la palabra "total" en un sentido descriptivo y la sustraiga en lo posible de las excesivas atribuciones que instiló en ella la Escuela de los Annales.

Historia: ¿ser o no ser?

La actitud de los historiadores ante la historia no es una cuestión resuelta desde el momento en que "deciden" escribir,

pensar, estudiar la historia. Sometida como está, al transcurrir histórico y a la peripecia personal, esa actitud se forma en la sucesión y simultaneidad de entusiasmos y desencantos heredados y creados. La aspiración de construir una visión que, frente al devenir, se levante como una imagen límpidamente consciente, permitiendo una contemplación serena que nos comunique consoladoramente con el sufrimiento que emana de ese mismo devenir, aparece repetidas veces entre los historiadores. Del acontecer brota también la sensación de la historia como tráfago de bárbara monotonía: una pesadilla de la que habría que despertar[1], y que el conocimiento solo contribuiría a tornar más terrible. Sin embargo, la angustia ante el devenir entraña igualmente la posibilidad de convocar esfuerzos para transformar la historia pensada en poder sobre la historia viviente. Las actitudes descritas son estados de ánimo a la vez que posturas ante la historia: formas de historiografía. La vivencia y la época se unifican en el discurso de los historiadores identificando sentimientos con temas, realidades con sentimientos: "la historia no llega a nosotros de afuera sino que vive en nuestro interior"[2]. El pensamiento histórico es, entonces, en sus expresiones más acabadas, una forma de autoexploración, un camino casi mayéutico para alumbrar la verdad desde nuestro interior. Bajo esta luz, la tradicional partición: pasado, presente, futuro, es apenas un recurso, un momento que nos apoya provisionalmente en el trémulo *continuum* del devenir histórico.

Quienes tratan de pensar la historia se hallan por ello en una situación "mágica". Por su parte, sienten que a través de categorías y conceptos pueden desentrañar la complejidad de la realidad histórica e, inclusive prever su desenvolvimiento. De allí proviene el toque de omnipotencia que asoma una que otra

[1] Parafraseo la expresión de Stephen Dedalus, personaje de la novela *Ulises* de James Joyce.

[2] Véase: Croce (1960), p. 12.

vez en los mensajes que se dan a manera de "profecías" fundadas en la "experiencia" histórica. Pero, por otra parte, como la historia está en todos nosotros y, por ende, también en quien se esfuerza en pensarla, el proceso de su conocimiento resulta bastante evasivo, confuso, intrincado, porque la aventura de comprender lo que somos (no es otra cosa que la historia) no permite la plácida distancia entre lo que se ha dado en llamar "objeto" (lo que se conoce) y el "sujeto" (quien conoce). De manera que la situación de los que indagan en la historia guardan semejanza con la del cartomántico que deseando conocer su destino se leyese las cartas a sí mismo, experimentando en ese acto la tensión entre su conocimiento de los símbolos y figuras de la baraja, y la inevitable ansiedad por la propia suerte.

Percibir el contorno de las argumentaciones, el desarrollo de las ideas, la articulación del discurso, la repetición de ciertos temas… es una vía abierta para calar la naturaleza y peculiaridad de las preocupaciones de una historiografía, para entender sus valores, su concepto del mundo. Desde esta perspectiva me ha sido posible distinguir un rasgo crucial del pensamiento histórico peruano: su profundo descontento con "lo acontecido". La inconformidad surgida al lanzar una mirada a la historia del país, lleva a proyectar hacia el pasado el examen de las posibilidades factuales. La gravedad con que la historiografía peruana —explícita o implícitamente— ha asumido considerar "lo que hubiera sido si…", ha configurado una sutil retórica de la ucronía. Ucronía significa pensar la historia como pudo haber sido y no fue[3]. Es un esfuerzo paradójico por "transformar" en el pasado los hechos que consideran "causas" de la actual infelicidad. En el proceso de la historiografía peruana, la retórica de la ucronía ha ido derivando en formas que tienden a contemplar el curso de la historia peruana como producto de determinadas "ausencias" antes que como dialécticas de efectivas

[3] *Ib.*, p. 20.

"existencias". De modo que el discurso histórico que aparece signado por un repaso amargo de las "oportunidades perdidas", de la "frustración histórica". Me gustaría que al seguir las raíces de esta actitud, asentadas en el no-ser, no-poder, como esencia de nuestra historia, fuese posible comenzar a alejarnos de ella, instalando, en cambio, la posibilidad de un discurso histórico, como expresión auténtica y crítica de lo que, en efecto, somos.

Aunque puede proponerse el examen de las posibilidades no realizadas como un medio para llegar a una visión completa de las fuerzas en acción en un momento determinado[4], entre los historiadores peruanos este no es un mero recurso metodológico. Por el contrario, el énfasis contrafactual ha dado un carácter negativo a la posibilidad realizada y no ha permitido arribar a su explicación. Es así que son las posibilidades no realizadas las portadoras de un significado positivo. Esta valoración se ha llegado a conformar sistemáticamente en un tácito concepto de la frustración como núcleo de nuestra vida histórica. Alrededor de este concepto se ha desarrollado en los últimos tiempos una compleja trabazón entre ucronía y profecía que buscaremos explotar.

La rebelión contra lo irreparable

González Prada expresó depuradamente el espíritu crítico nacido después de la guerra con Chile. La derrota era el desenlace en que se plasmaba la continua acumulación de la injusticia en el país. La derrota era el resultado de su juicio, una sentencia por culpa.

> En la guerra con Chile no solo derramamos la sangre, exhibimos la lepra. Se disculpa el encalle de una fragata con

[4] Véase: Trevor-Roger (1980), pp. 12-13.

> tripulación novel y capitán atolondrado, se perdona la derrota de un ejército indisciplinado con jefes ineptos o cobardes, se concibe el amilanamiento de un pueblo por los continuos descalabros en mar y tierra; pero no se disculpa, no se perdona ni concibe la reversión del orden moral, el completo desbarajuste de la vida pública, la danza macabra de polichinelas con disfraz de Alejandros y Césares[5].

La consecuencia, la única forma válida de superar la derrota, era romper con el orden de cosas, negarle continuidad histórica. La idea de culpa esgrimida por González Prada conjugaba el señalamiento moral con el cuestionamiento político. Era la clase dominante, la "plutocracia", la que soportaba la mayor responsabilidad en los hechos que condujeron al país a la derrota. Y esta responsabilidad se cifraba no en lo que había dejado de hacer, sino en su comportamiento efectivo. Por eso, la acusación levantada por González Prada acataba directamente la trama de la dominación social existente en el Perú, e impulsaba la constitución de una vida política distinta, con la participación de grupos marginados tradicionalmente de la esfera oficial. Colocar a González Prada en la apertura de un escrito dedicado al pensamiento histórico puede parecer arbitrario, pero como veremos enseguida, sus incisivas aseveraciones tuvieron mucho que ver, por oposición, con los planteamientos de José de la Riva-Agüero, el historiador. Este consideró que muchas de las críticas de González Prada eran acertadas y necesarias; mas fiel a su clase, no estimó que la ampliación de la vida política conllevase una renovación importante. Por el contrario, Riva-Agüero sostuvo que la política peruana tenía y seguiría teniendo una naturaleza nocivamente prebendalista, lo que sumado a la agitación "radical" solo podría engendrar caos y el empeoramiento de la gestión estatal. El historiador pensaba que el carácter de la

[5] Véase: González Prada (1958), p. 12.

política no podía cambiar; y para evitar en lo posible sus consecuencias negativas, solo cabía restringirla, aminorarla, desactivarla en suma[6]. Además, reaccionó enérgicamente en contra de la noción de culpa que había planteado González Prada.

> González Prada y sus discípulos todo lo exageran, lo violentan y sacan de quicio. Cuantos han figurado en política son unos malvados; cuantas instituciones gozan de poder y de prestigio son máquinas oxidadas e inútiles, o focos de infección moral. El Perú es para ellos un presidio suelto(…). Creen, según parece, que los vicios son algo peculiar al Perú, y no fruto necesario de la sociedad humana (…)[7].

Como intelectual orgánico de su clase, Riva-Agüero había intuido agudamente lo crucial que era negar que hubiese una "culpa" específica, peculiar, en la forma de dominación del país; era también vital escindir así el contenido político activo que se entretejía al cuestionamiento moral. La clase dominante no debía ser, bajo ningún concepto, el chivo expiatorio ofrecido para lavar los rastros de la culpa. Y Riva-Agüero otorgará a la historia "el oficio de regeneración moral" de la vida del país, que González Prada, y luego "sus discípulos", atribuirían siempre a una política renovada y contestataria.

Para evitar los peligros que la noción de "culpa" implicaba, Riva-Agüero forjó una explicación de la historia peruana

---

[6] Véase: Riva-Agüero (1962), pp. 243-244. Riva-Agüero consideraba que el escaso desarrollo económico del país propiciaba una actividad política dirigida a obtener medios de vida en puestos públicos. La idea de una ampliación de la actividad política le hacía temer la exacerbación de una pugna por el reparto de los recursos públicos. Por otra parte, consideraba que la formación de partidos se sobreimpondría, sin cambiarla, a una estructura caracterizada por el clientelaje y las lealtades caudillescas.

[7] *Ib.*, p. 244.

con base en la idea de las "posibilidades desperdiciadas", de las "felices oportunidades desaprovechadas"[8]. Pero a través de este recurso, se instauraba la sensación de lo inacabado, de lo no-cumplido en el núcleo mismo del pensamiento histórico:

> En el Perú, el grupo liberal de Mariátegui, Sánchez Carrión y Luna Pizarro, y la ambición de Bolívar, que deseaba para sí la autocracia hicieron fracasar los prudentes proyectos monárquicos de San Martín. Se perdió aquella coyuntura, quizá la única para establecer con provecho la monarquía; y el Perú se ha reducido, por el desconcierto de su vida republicana, al punto que hoy vemos. Porque una vez constituida la República, no tuvimos aquí (como la obtuvo Chile) la ventaja de poseer una clase superior prestigiosa e influyente, que fuera firme seguro de estabilidad del gobierno y de la paz de la nación[9].

Quedaba, entonces, anulada la responsabilidad histórica-moral de un determinado comportamiento, para convertirse sencillamente en una reacción a destiempo, predeterminada además por el fracaso de un proyecto monárquico al inicio de la república[10]. Riva-Agüero estableció pues este "fantasma" de clase dominante que terminó teniendo más importancia en el análisis histórico que la clase dominante concreta. Esto se expresó en proposiciones según las cuales habrían sido sus no-cualidades las causantes de nuestras desventuras republicanas. Este recurso que criticaba a las clases dominantes por sus carencias, fue una respuesta eficaz al cuestionamiento que González

[8] Véase: Riva-Agüero (1965), pp. 508-509.

[9] Véase: Riva-Agüero (1962), p. 119.

[10] La idea de predeterminación histórica no es patrimonio exclusivo de una visión conservadora. En una corriente totalmente opuesta, por ejemplo Lukács (1976) en donde se considera el fracaso de la revuelta campesina de 1525 como el factor que decidió todo el destino de la historia alemana.

Prada había hecho del carácter de la dominación en el Perú y fue constantemente recreado por los siguientes historiadores.

Las posibilidades del pasado

Jorge Basadre proseguirá el rumbo trazado por Riva-Agüero, enriqueciendo la visión original con nuevos elementos y matices.

> (…) los vacíos, antecedente lejano del desastre, no se debieron a una radical inferioridad ni a las maquinaciones de tales o cuales malvados de melodrama, como se sostuvo amargamente en el atolondramiento de la catástrofe. La verdad, seguramente es más sencilla. *La historia del Perú en el siglo XIX es una historia de oportunidades perdidas, de posibilidades no aprovechadas*[11].

El énfasis es del mismo Basadre y destaca claramente el punto de encuentro y continuidad entre sus ideas y las de Riva-Agüero[12]. Los "vacíos, antecedente lejano del desastre", son dos: 1) el no surgimiento de un gran caudillo militar peruano, 2) la no participación de la nobleza como grupo orgánico en la república[13]. Nuevamente, y con algunas modificaciones, opera el razonamiento de la explicación histórica por los elementos ausentes: así Basadre introduce la no-presencia de un "gran caudillo militar" como antecedente del "desastre". Esta

[11] Véase: Basadre (1947), pp. 139-140.

[12] Un aspecto que diferencia a Basadre de Riva-Agüero es la concepción del papel del Estado en la formación nacional. Basadre consideraba que el Estado era una realidad ininterrumpida y antiquísima que tenía un peso fundamental en la demostración de que el Perú fuese una nación (Cfr. Basadre y Macera 1974, pp. 145-147).

[13] Véase: Basadre (1958), p. 43.

elección no era en modo alguno inevitable, ya que Basadre podría muy bien explicarnos las características del Perú republicano por los caudillos que efectivamente existieron y no por aquel que justamente no existió. En Basadre se hará más evidente que el Perú no es considerado consecuentemente como un territorio histórico de contenido propio[14], ya que el recuento de sus deficiencias y carencias tendrán como referente implícito o explícito a sociedades más "desarrolladas".

Basadre, al estudiar lo que convirtió al Perú en el siglo XIX como "*el siglo más desventurado de su maravillosa historia*"[15], llegó a examinar el ciclo rebelde de finales de la colonia. A esa etapa proyectó sus ideales y esperanzas:

> Pese a la buena fe, a la sinceridad y a la nobleza de Túpac Amaru, su sublevación fue no solo contra los españoles, sino contra los mestizos y los criollos, un levantamiento del campo contra la ciudad. Detrás de Túpac Amaru, *generoso e ilustrado*, apareció Túpac Catari, *violento y semianalfabeto*[16].

Estas frases más que informarnos sobre la naturaleza de estas rebeliones, hacen evidente la reticencia de Basadre ante la idea de una acción indígena autónoma. En ese sentido, representa bien la contraposición barbarie/civilización elaborada por la ideología criolla para procesar su convivencia con los indios. Por ello, verá en la fracasada rebelión de Pumacahua la pérdida de un proyecto nacional mestizo:

---

[14] Lo cual no obsta el uso de ciertas idealizaciones como cuando se refiere a la "promesa" o el "destino" del Perú.

[15] Véase: Basadre (1939), tomo I, p. 33. Esta frase se repite en la edición de 1983 de esta obra, tomo I, p. 63.

[16] Véase: Basadre (1947b), p. 113.

> Este indio, cacique y brigadier, encarna el indigenismo que, lejos de erguirse contra la cultura occidental, la procura asimilar, el indigenismo que convive con el mestizaje y con el criollismo.
> (…) *Pero Pumacahua es vencido. Con él se pierde la posibilidad de un Perú independiente, con directivos indígenas y mestizos*[17].

Cuarenta años después, aunque consideraba haber reevaluado el papel de las sublevaciones indígenas, su análisis de este episodio no se modificó[18]. Basadre amplió la configuración de los incumplimientos históricos incluyendo en estos los procesos que no habrían ocurrido de tal manera que condujeran a la conformación de una sociedad asimilable al modelo occidental clásico. Al orientar su análisis a la definición precisa de las ucronías de la historia peruana, Basadre recortó la consistencia de un enfoque dirigido a la aprehensión de la lógica de los procesos históricos realmente ocurridos[19]. Pienso que esto también se refleja en las limitaciones de su percepción política. Mientras Riva-Agüero consideraba, sin ambages, que el destino del país requería de una verdadera "clase superior", Basadre prefería imaginar una élite ideal ilustrada, la cual no debería ser ni una oligarquía ni un grupo profesional, antes bien, debería unirla la voluntad de encaminar al Perú hacia el cumplimiento de su "promesa"[20]. Casi podría comentarse, al comprobar el

---

[17] *Ib.*, pp.113-114.

[18] Véase: Basadre (1973), p. 146.

[19] Aunque Basadre pensaba que "(…) El acontecer histórico se expresa íntegramente en cada época, y cuando surgen otras épocas se expresa en cada una de ellas también en su integridad. No hay, en ninguna de ellas, en sí, una existencia mutilada o incompleta" (1958: 53), en su obra no se dejó constancia de ese planteamiento.

[20] Véase: Basadre (1958), p. 46. Al respecto resulta interesante la siguiente observación de Mannarelli: "(…) hay en Basadre una intención tácita de hacer reflexionar a los grupos dominantes acerca de los errores del pasado,

contraste entre ambos historiadores, que Riva-Agüero expresaba una postura más decididamente política que la de Basadre.

A mediados de la década del 40, en una coyuntura especialmente azarosa que atravesaba el país, Basadre respaldó al Frente Democrático Nacional, presidido por Bustamante y Rivero. Veía en este grupo la posibilidad de una estabilidad política y democrática[21]. Así el historiador esperaba que:

> (…) el futuro inmediato del país esté en manos no de la dictadura proletaria ni de la baja clase media, ni de la oligarquía, sino que ingrese a un derrotero progresista bajo una administración con fuertes bases populares, al servicio del pueblo por la Patria y que reúna el triple requisito de la técnica, de la moralidad y de la capacidad para planificar con lucidez y coherencia y ejecutar con decisión (…)[22].

Es interesante observar las palabras usadas por Basadre: solo se refiere directamente a la oligarquía; al APRA y a los comunistas los denomina "la baja clase media" y "la dictadura proletaria" respectivamente. Enseguida descarta a estas tres fuerzas como alternativas valederas para proponer una suerte

---

tendencia que por lo demás lo alejaría de gente de su generación como Haya de la Torre o Mariátegui, que no tuvieron ese propósito, Basadre hizo una reflexión alrededor del papel de las minorías: estas y los grandes hombres son indispensables para que la Nación 'realice su mensaje', pero estos deben encarnar y representar los problemas y las necesidades colectivas(…) Hay un doble juego en esta relación: la minoría encarnaría los ideales colectivos y, a su vez, moldearía el comportamiento de las mayorías. A Basadre no le preocupa aclarar el origen ni la composición de esas minorías. Se trataría de hombres que, sencillamente por las características personales, tuviesen la actitud para percibir el pulso y la actitud del espíritu colectivo. Definitivamente, no hay una problematización sobre el asunto" (1982: 19-20).

[21] Véase: Mannarelli, M. E., *op. cit.*, pp. 85-89, y Portocarrero (1983), p. 97.

[22] Véase: Basadre (1978), p. 523.

de utopía administrativa como solución para el país. Ahora bien, por lo general, en los asuntos nacionales las opciones administrativas son opciones políticas. Implican un problema de poder que solo se define en la confrontación, en la lucha y la adaptación de una estrategia determinada a condiciones variables. La formulación de Basadre evade al problema netamente político para sustituirlo por la cuestión aparentemente más concreta de la planificación, la eficacia administrativa, y temas afines. No puedo decir aún si esta tendencia fue compartida por miembros del Frente Democrático Nacional, pero el caso ilustra bien las dificultades de percepción política por parte de un historiador importante y esforzado.

Y ello me lleva al retorno de la historiografía con una pregunta: ¿existió una correlación entre ese discurso histórico cargado de ucronías, de posibilidades no logradas, y esta formulación "política" que soslaya justamente las fuerzas políticas reales y no parte de ellas para colocarse en la coyuntura? Pienso que en ambas actitudes hay un nivel de desencuentro con lo real pasado o presente que perturba la posibilidad de un conocimiento, como si el Perú y su historia fuesen objetos tan difíciles y amenazantes que se hiciese necesario emprender un rodeo de definiciones negativas, construir una distancia antes que buscar el punto de contacto más preciso[23]. A diferencia de Riva-Agüero, que buscaba preservar el dominio oligárquico ideológica y socialmente, Basadre aspiró a la reforma más o menos profunda de nuestra sociedad, pero su visión histórica tuvo una imprecisa coherencia con esa aspiración[24].

---

[23] Tomando en cuenta esto puede entenderse la preocupación de Basadre por asimilar la teoría de A. Weber sobre "la inteligencia socialmente desvinculada" y la de Karl Mannheim sobre "la mediación dinámica". Véase: Basadre (1965), pp. 1-11.

[24] Para realizar la revisión de la obra de Basadre aquí planteada fue una experiencia indispensable la lectura de la misma que llevamos a cabo con M. Giesecke, M. E. Mannarelli y P. Remy en 1981 en el marco del Centro de

Peligro y paradoja de la nostalgia

En la década del 60, el esfuerzo por construir una visión que entregase a un pueblo múltiple y en conflicto la perspectiva de su experiencia histórica, no fue asumido solo por historiadores, sino también por sociólogos y antropólogos. La moderna historia que imaginaban extraía del marxismo la contundencia teórica necesaria para "derribar los mitos" de la historia oficial, sacando a la luz su carácter reaccionario y la precariedad de sus fundamentos fácticos.

Estos historiadores descubrieron con amargura y escándalo que el país en que habían crecido no era una nación. La inexistencia de una clase dominante "verdaderamente dirigente", la presencia de un Estado débil e incapaz, la ausencia de un mercado interno, la dominación imperialista eran los factores que se habían confabulado para hacer del Perú la no-nación que era. Entre estos, fue el problema de la clase dominante el que adquirió la mayor relevancia dentro de las preocupaciones de los modernos historiadores. Y, desde esa perspectiva, recuperaron la tradición de la "oportunidad perdida", fundada por Riva-Agüero, cultivada y ampliada por Basadre. Es así que al examinar los procesos vividos por la sociedad peruana, hallaron la constante negativa de la clase dominante a convertirse en "clase dirigente" y a conducir el "proyecto nacional". Su dominio aparecía entonces como un absurdo de la historia: "un círculo cuadrado"[25], cuya desaparición era necesaria

Divulgación de Historia Popular (CEDHIP), dirigido entonces por Alicia Polvarini de Reyes. Las historiadoras mencionadas no comparten necesariamente las ideas aquí sustentadas, las que son de mi entera responsabilidad.

[25] Véase el prólogo de Pablo Macera en el libro de Nelson Manrique, *Las Guerrillas Indígenas en la Guerra con Chile,* p. XIV. La mejor síntesis de la tesis de esta visión es *Clase, Estado y Nación* de J. Cotler (1978), sociólogo, en donde se procede a una sistemática demostración de la incapacidad de los distintos sectores dominantes (desde la aristocracia colonial hasta los grupos

y justificada. En el contexto político de entonces, donde las izquierdas debatían las diferentes estrategias de la revolución socialista, la demostración histórica de la caducidad y fracaso de la clase dominante enriquecía los fundamentos de las posturas revolucionarias. En la medida en que la solidez de esas alternativas se fue disolviendo, ante el paso de nuevas exigencias, la idea del fracaso de la clase dominante dejó de ser un impulso y un acicate moral para sustentar los afanes de transformación de la historia, y se convirtió en elemento de una resignada explicación de la impotencia ante el acontecer.

En los nuevos historiadores circulaba pues una herencia ambigua. Si bien rescataban la crítica de González Prada, procesada a través de los intelectuales de 1920, la idea de "culpa" que recorre el planteamiento del anarquista, les resultaba incómoda, inmanejable. Buscaban hacer de la historia una "ciencia" y por esa vía se aproximaron más a la tradición iniciada por Riva-Agüero, convirtiendo las "oportunidades perdidas" en los "fracasos" o "frustraciones" de nuestra clase dominante en la ansiada modernización del país. La relación entre las aseveraciones históricas y sus supuestos e implicancias éticas no fue una cuestión que les preocupara en forma consciente.

La progresiva decadencia de la izquierda legal en el marco de la formalidad democrática que surgió al reformismo militar, influyó necesariamente en el tono del moderno discurso histórico. El Perú enfilaba hacia una oscura crisis social y la racionalización negativa de la historia alcanzó así un gran desarrollo. Impecable y sombría, esta frase de Heraclio Bonilla representa bien el giro tomado: "La historia de la sociedad peruana es una historia de sucesivas derrotas"[26]. Y los aspectos positivos que aún se permiten afirmar se expresaban más como un deseo de salvación en medio de una catástrofe inminente que como

burgueses republicanos). Véase también la crítica de Rochabrún (1978).

[26] Véase: Miró Quesada (1985), p. 60.

comprensión racional y dinámica de la coyuntura: "(…) en la vertiente andina hay una fuente de símbolos que tienen una gran capacidad de convocatoria, una fuerza emocional y ética que es preciso rescatar"[27]. Cabe detenerse en la frase "fuente de símbolos": señala bien el giro operado, de la negación fulminada contra los "símbolos" oficiales a la inconsciente esperanza en nuevas fuentes de maná que socorran a una sociedad abatida por sus "sucesivas derrotas".

Pues, estos historiadores, a la vez que habían extremado el recurso de la negación histórica, en sus afanes por exponer lo que la historia oficial negaba o silenciaba, habían palpado presencias y voces que cuestionaban la tesitura nostálgica de su propio discurrir y lo precipitaban a una paradoja:

> Numerosos capítulos de nuestra historia demuestran que con mayor frecuencia que los ricos resultan ser los pobres quienes luchan por un país, una nación o una patria sin preguntarse si existen y aun cuando quizá no existan del todo. Es un nacionalismo sin nación: como puede haber una religión sin Dios. Supongamos que Dios no existe y que tampoco haya una Nación peruana. Sin embargo, existen realidades históricas objetivas producidas en función de ese Dios y esa Nación. En el peor de los casos el Perú sería simplemente una relación hacia un objeto vacío pero al menos sería una relación[28].

Parece, entonces, que la concentración en el "objeto vacío" ha cedido paso a la preocupación por la "relación" con el

---

[27] *Ib*.

[28] Véase: Macera, *op. cit.*, p. XVI. En general, en la obra de Pablo Macera hay un esfuerzo conscientemente dirigido a compensar las definiciones históricas negativas v.gr., su preocupación por inculcar el sentido histórico a la arqueología andina, sus reflexiones sobre el arte peruano.

mismo. La vía abierta por la comprensión de las diversas identidades y tradiciones parecería la posibilidad de una historia tangible, real.

La historia profética y la posibilidad crítica

¡La historia nunca fue cierta
Solo es verdad y eternidad la vida!

Martín Adán, *La Mano Desasida*

Los últimos tiempos, con su agitación y su dureza, han llevado a que muchos volvamos insistentemente los ojos hacia lo transcurrido para hallar en su proceso la racionalidad y la perspectiva del devenir. Los historiadores han superado la nostalgia para mirar directamente al pasado señalando allí las grandes líneas que nos conducirían a la catástrofe o a la salvación: el caudillismo, el autoritarismo, el milenarismo, el mesianismo, etc. Y es que entre los historiadores se observa marcada preferencia por las formulaciones proféticas[29]. Lo interesante de este desarrollo es cómo la historia profética se ha conectado con el nuevo horizonte político signado por la lucha armada por una revolución:

[29] La historia académica (remozada con nuevos métodos y problemáticas) podría considerarse libre de estos dilemas y sorpresas que entraña la reflexión histórica. Sin embargo, cabe precisar que se trata de una libertad conseguida no en base a un diálogo con los problemas de la vida histórica, sino por evasión de los mismos. La conexión entre la historia-vida y la historia-pensamiento se halla bastante diluida en el caso de la historia académica, por ello sus manifestaciones están menos expuestas, parecen más sólidas, pero a la vez son más limitadas y convencionales; no llegan a construir un "mundo aparte" (aunque se crea lo contrario) en donde de modo quizá deforme, pero prístino y hasta irritante una época determinada, con su error y su ceguera, queda plasmada.

> (…) pienso que un científico social que asume el rol predictivo como una tarea que no solamente es solicitada socialmente y que está en la dirección del desarrollo en su respectiva disciplina, sino que la asume porque hay motivaciones que lo impulsan hacia esta predicción, en cierta medida podríamos decir que está cumpliendo una función profética que puede ser compatibilizada con esta acción profética y resolutoria que es el hecho resolutorio armado (…)[30].

Se nos plantea así una cuestión intrincada. Función profética: profeta, una triada que se perfila y modela para efectuar un uso particular del argumento histórico. Ya no estamos en el ámbito de la "ciencia social", entramos en el terreno de lo sagrado. La profecía nos habla de un destino por encima de la voluntad de las gentes y al que estas se someten consciente o inconscientemente. Una acción fundamentada proféticamente tiene una contundencia quizá superior a aquella que se basa en la crítica, en la argumentación racional, ya que no hay duda ni error imaginables y la cuestión de la responsabilidad propiamente histórica; es decir humana, queda bastante aligerada por referencia al designio suprahistórico. Así, es legítimo preguntarse sobre la significación de un pensamiento histórico comprometido en estos términos con la "función profética".

Un hecho que debería tomarse en cuenta es que los historiadores, luego de desarrollar un discurso alrededor de los "vacíos" de la historia peruana, han pasado a una explicación histórica que recurre a las tradiciones, herencias e identidades. Este tránsito no se ha examinado mayormente ni se ha reflexionado sobre el importante cambio que supone en la relación "sujeto"-"objeto" históricos. Uno de los aspectos más importantes de este cambio radica en que hace posible hablar directamente

[30] Véase: Salcedo (1982).

de la historia del país sin tener que dar un rodeo de formulaciones negativas. Este proceso no cuaja aún plenamente, pero ya sus escasos logros pueden ser utilizados proféticamente. Y hay un detalle crucial en esto: la palabra histórico-profética no es una aseveración histórica más, sujeta a la discusión y a la duda. En tanto la voz profética es superior a cualquier otra voz, su discurso se funda en principio de autoridad no cuestionable y lo refuerza.

Nuestra sociedad se encuentra hoy capturada por una gran ansia de salvación[31]. La fórmula de la historia profética ofrece a los historiadores un modelo de heroísmo intelectual[32] de concreta apariencia frente a la declarada bancarrota de las maneras de ser intelectual[33]. Sin embargo, el descubrimiento de las múltiples voces y tradiciones que han poblado nuestra historia

---

[31] Es interesante que la discusión en torno a la presente coyuntura se haya expresado en buena parte como la lucha entre "fuerzas de la vida" y "fuerzas de la muerte". Pero esta reducción no afronta la cuestión de que la exasperación de un conflicto hasta un nivel de guerra no es producto de un "amor por la muerte"; como E. Becker ha señalado: "(…) todas las guerras y las luchas revolucionarias son solo un desarrollo de las luchas tribales y de las vendettas, en las que lo básico es una puesta en escena del balance de la inmortalidad" (1977: 187).

[32] Esta noción surge de la reflexión de las siguientes ideas: "La historia puede considerarse una sucesión de ideologías de la inmortalidad, o una mezcla de varias en cualquier época. Podemos preguntar en relación con cualquier momento de la historia ¿cuáles son las formas sociales del heroísmo que están a mano?", véase: Becker, *op. cit.*, p. 250.

[33] Cfr. Flores Galindo (1987), pp. 101-123. En ese artículo no queda muy claro el modelo de intelectual de acuerdo al cual el autor evalúa a sus coetáneos. Pienso que sería interesante considerar el lugar del prototipo de "intelectual orgánico" entre las ilusiones que pudieron entusiasmar a esa intelectualidad. Ahora bien, sabemos que en todas partes se desarrollan jerarquías en los grupos intelectuales; pero tomando en cuenta las peculiaridades de nuestra sociedad, un paradigma como el de "intelectual orgánico" ha cobrado un cariz personalista jerárquico que antes que contrarrestar los estallidos proféticos les ha dado espacio y aliento.

relativizan, al menos en principio, la pretensión hegemónica del discurrir histórico-profético. La lenta labor por una historia reflexiva que frente a este sea herejía perpetua es la que posibilita la lectura crítica y alerta de los paradigmas que los diversos programas de salvación entregan. Esta posibilidad es la que coincidiría con las tenues corrientes democráticas que asoman en nuestro momento; en realidad, su prosperidad depende de la deseable vigorización de las mismas. Pero si vive una exacerbación de las fórmulas profético-históricas que a la vez implican una respuesta del statu quo a través de la reactualización de configuraciones heroicas oficiales, y son las recetas purificatorias que sustentan estas expresiones las que cuentan con el tiempo a su favor, ya que hablan desde los miedos y aspiraciones menos conscientes de nuestra sociedad. Es casi aterrador saber esto y es difícil prescribir lo que puede hacerse con ese conocimiento de una manera rápida y eficaz. ¿Cómo es, cómo puede ser la relación entre la historia-vida y la historia-pensamiento en estas circunstancias? Por el momento, creo que es importante evitar la sacralización de los "sujetos" u "objetos" históricos, evitar también la formalización de un discurso de las "tradiciones" como infinita justificación de determinados comportamientos. Una historia crítica, sin profecía ni dogma, solo puede instalarse en la ruptura de las separaciones objeto/sujeto, individuo/sociedad, público/privado. Es probable que los descubrimientos que a través de ese método se logren no sean precisamente catárticos —en el sentido pensando por Croce— pero son cruciales para imaginar alguna otra ruta menos falaz y destructiva hacia la inmortalidad.

Bibliografía:

Basadre, Jorge (1939). *Historia de la República del Perú.* Lima: Librería e Imprenta Gil, tomo I.

---------(1947a). "Ucronías", en: *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú.* Lima: Editorial Huascarán.

---------(1947b). "El Perú a la Vista", en: *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú.* Lima: Editorial Huascarán.

---------(1965). "En Torno a la Teoría de la Historia", en: *Historia y Cultura*, N.° 1, pp. 1-11. Lima.

---------(1973). *El Azar en la Historia y sus Límites.* Lima: P. L. V. Editores.

---------(1958). *La Promesa de la Vida Peruana*. Lima: Editorial Huascarán.

---------(1978). "Ante el Porvenir del Perú", en *Apertura*. Lima: Ediciones Taller.

Basadre, Jorge y Macera, Pablo (1974). *Conversaciones*. Lima: Mosca Azul Editores.

Becker, Ernest (1977). *La Lucha contra el Mal.* México: Fondo de Cultura Económica.

Cotler, Julio (1978). *Clase, Estado y Nación*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Croce, Benedetto. (1960). *La Historia como Hazaña de la Libertad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Flores Galindo, Alberto (1987). "Generación del 68. Ilusión y Realidad", en: *Márgenes*, N.° 1, marzo. Lima.

González Prada, Manuel (1958). "Grau", en: *Primer Panorama de Ensayistas Peruanos*. Lima: Editorial Latinoamericana.

Lukács, Georg (1976). *El Asalto a la Razón*. Barcelona: Grijalbo.

Macera, Pablo (1981). "Prólogo" en: Manrique, Nelson. *Las Guerrillas Indígenas en la Guerra con Chile.* Lima: CIC.

Mannarelli, María E. (1982). *Jorge Basadre: Su Obra y "La República Aristocrática"*. Tesis para optar el grado de Bachiller en Letras y Ciencias Humanas. Universidad Católica, Lima.

Miró Quesada, R, (entrevistador) (1985). "Cultura y Vida Nacional", en: *El Zorro de Abajo,* N.° 1. Lima.

Portocarrero, G. (1983). *De Bustamante a Odría. El Fracaso del Frente Democrático Nacional 1945-1950.* Lima: Mosca Azul Editores.

Riva-Agüero, José de la (1962). *Carácter de la Literatura Peruana del Perú Independiente.* Lima: Pontificia Universidad Católica.

---------(1965). *La Historia en el Perú.* Lima: Pontificia Universidad Católica.

Rochabrún, Guillermo (1978). "La Visión de Julio Cotler", en: *Análisis*, N.° 4, abril, pp. 69-84. Lima.

Salcedo, J. M. (1982). "Entrevista, Pablo Macera", en: *Quehacer*, N.° 15, Lima: Desco.

Trevor-Roger, H. R (1980). *History and Imagination*. Oxford: Clarendon Press.

Para qué aprender historia en el Perú: explicaciones finales

Manuel Burga

> En un mundo cada vez más conservador, ser marxista parece un anacronismo, un rezago de otros tiempos. Al marxismo, sin embargo, le hace bien nadar contra la corriente.
>
> Alberto Flores-Galindo, *Buscando un Inca*

Los discursos históricos en el Perú

Eric J. Hobsbawm, últimamente muy interesado en discutir la historia y el significado de la nación y de los nacionalismos, suele decir que la conciencia nacional —de alguna manera— se elabora desde la historia de una nación, su memoria colectiva, y puesto que los historiadores son sus constructores de oficio, estos —lógicamente— están directamente implicados en los procesos de construcción de las naciones modernas. Entonces, sin duda alguna, al analizar las "historias" que tenemos y que escribimos podemos acercarnos a los problemas relacionados a la emergencia, desarrollo y madurez de la conciencia nacional en el Perú. Esta conciencia, como ha sucedido en casi todas partes, ha sido ampliamente influenciada y aun manipulada por los grupos dominantes a través del uso y abuso de la historia o de la elaboración de discursos históricos dirigidos a legalizarlos o legitimarlos como tales. Entre estos discursos, en el Perú, del siglo XVI a la actualidad, podemos distinguir los siguientes tipos:

a) La versión inca de la historia andina, que tuvo —luego de 1532— en el Inca Garcilaso de la Vega a su más ilustre

representante. Un discurso que, retomando la historia oral y oficial de la nobleza cusqueña, presentaba a los incas como los civilizadores de las regiones andinas y los fundadores de una sociedad generosa y sin explotación.

b) La versión hispana de la historia virreinal, que tuvo en Francisco de Toledo (1569-1581) y en Pedro Sarmiento de Gamboa (1573), el burócrata y el historiógrafo, a sus principales artífices. La intención de este discurso histórico era legitimar y legalizar la sujeción de las sociedades andinas a la monarquía española: supuestamente un gobierno civilizador, evangelizador y moralizador de un pueblo bárbaro, idólatra y sin moral ni ética.

c) La versión criolla de la historia nacional, que va desde la Sociedad Amantes del País (Mercurio Peruano, fines del XVIII) hasta aproximadamente José de la Riva-Agüero, pasando por Raúl Porras Barrenechea, Luis A. Sánchez y Jorge Basadre, hasta llegar a los epígonos tardíos de este discurso histórico en la actualidad. Hay que indicar que todos ellos se diferencian por sus orígenes sociales, sus ideas políticas, formación historiográfica y por su mayor o menor apego y compromiso con el Perú criollo republicano. Este discurso encuentra numerosos aspectos negativos en el sistema colonial hispano, elogia la historia indígena, promueve un Perú mestizo y enfatiza la inevitabilidad absoluta de la aplicación de la cultura, ciencia y tecnología occidentales en el Perú.

d) La versión indigenista nacional, un discurso histórico que, de alguna manera, retoma muchas ideas garcilasianas dentro de un discurso histórico reivindicativo. La podemos encontrar en las fundamentaciones históricas que acompañan a las demandas de reconocimiento de nobleza de muchos descendientes de los incas en el periodo colonial. Entre ellos destaca el expediente de Melchor Carlos Inca de inicios del siglo XVIII y el de Juan de Bustamante Carlos Inca cuando solicita, hacia 1740, que se le adjudique el rico Marquesado de Oropesa, antes de los descendientes de Sayri Túpac y en ese año objeto de las ambiciones de

numerosos descendientes de los incas. Este discurso, de elogio abierto a los incas, se construye sobre la base de la lectura del Inca Garcilaso de la Vega, fundamentalmente. Los que construyen la versión científica de este discurso son Julio C. Tello y Luis E. Valcárcel, que destacan la riqueza, singularidad y gran nivel de todos los desarrollos históricos prehispánicos y denuncian la situación de explotación y de marginación de los descendientes de esas antiguas civilizaciones. Matrices, según ellos, de nuestra nacionalidad actual. En la actualidad encontramos dos corrientes continuadoras de este discurso histórico. El discurso indianista nacionalista, demagógico, ideologizado, ficticio y oportunista y el discurso histórico antropológico de la etnohistoria, más objetivo, científico y aparentemente sin intencionalidad política.

e) Una historia nacional crítica, que denuncia el fenómeno colonial, critica el fracaso de la república criolla y promueve una nueva lectura de la historia peruana desde las acciones de las sociedades andinas: sociedades conquistadas, varias veces derrotadas, pero nunca liquidadas y ahora con mayor visibilidad y lanzadas a la reconquista de espacios geográficos, políticos y sociales que antes les eran negados en el país. Entre los representantes de este discurso, para mencionar solamente tres casos, tenemos a Pablo Macera, Luis G. Lumbreras y Alberto Flores-Galindo. La limitación mayor de este discurso histórico es la ausencia de un modelo de sociedad nacional donde los otros grupos étnico-culturales, como los criollos, mestizos y etnias menores, cumplan sus funciones específicas. Así, por ejemplo, mientras Luis G. Lumbreras insiste mucho en el valor sistémico de lo andino y casi lo opone a lo occidental, Pablo Macera habla de lo andino como de una fuerza demoledora que produciría una suerte de inversión, o Pachacuti, que haría de los dominadores de hoy los dominados o despojados del mañana. Flores-Galindo, en un esfuerzo más sistemático, trató de elaborar un discurso histórico donde lo andino —humana y culturalmente— se presenta como un mecanismo de continuidad histórica, de lucha anticolonial y de integración nacional.

He preferido hablar de discursos históricos y no de generaciones de historiadores, como lo hicieron Pablo Macera y Alberto Flores-Galindo[1]. El primero distingue tres generaciones entre 1890 y 1935, aproximadamente: la generación del Novecientos (Riva-Agüero, Víctor Andrés Belaúnde, Francisco y Ventura García Calderón, Julio César Tello); la generación de la Reforma (Basadre, Porras, Haya de la Torre, Mariátegui, J. G. Leguía, Luis E. Valcárcel, Luis A. Sánchez) y la generación Clausurada (Lohmann, Estuardo Núñez, A. Tauro, A. Tamayo Vargas, E. D. Temple y C. D. Valcárcel). Nos dice que las dos primeras generaciones constituyeron dos historicismos de grandes proporciones, por sus obras, la influencia de sus propuestas y por el papel que desempeñaron en las universidades y los organismos de gobierno. La tercera generación no gozó —por sus obras ni por el peso de sus ideas ni por sus funciones públicas— de una importancia semejante.

Me parece, por otro lado, muy interesante la manera cómo analiza el significado de la antropología y el poco interés que prestaron estas tres generaciones por esta disciplina. Lo que hace que hombres como J. C. Tello (1880-1947) y Luis E. Valcárcel (1891-1986), promotores de la antropología en el Perú, no encuentren un lugar adecuado en esta nomenclatura generacional. Asimismo, historiadores como Ella D. Temple, muy interesada en las instituciones prehispánicas e hispánicas puede ser muy bien considerada por sus estudios de los años 40 —sobre las noblezas indígenas, huancas e incas en la colonia— como iniciadora de la etnohistoria peruana. Por estas razones he preferido hablar de discursos históricos y no de generaciones de historiadores. Existen, evidentemente, coincidencias,

[1] Hay dos ensayos de extraordinaria calidad de Pablo Macera (1977), volumen I: las 76 páginas de sus "Explicaciones" y "La historia en el Perú: ciencia e ideología". Alberto Flores-Galindo, por su parte, estudió inteligentemente estos problemas en dos ensayos: "La generación del 68" (1987a) y "La imagen y el espejo: la historiografía peruana (1910-1986)" (1988).

pero también relaciones anómalas entre los miembros de estas generaciones y los discursos históricos de sus épocas. El discurso predominante de las dos primeras generaciones fue el "criollo nacionalista" que, como indica Macera, pretendía "(…) consolidar esa Peruanidad, apagar odios y diferencias; como tarea concreta el arreglo de las fronteras (con Chile, Bolivia, Ecuador, Colombia) para crear el Perú mestizo y cristiano (…)", (1977: 6-7, t. I). Lo que no significa que, entre ellos, no subsistieran cultivadores del discurso histórico hispánico, otros del indigenista nacional y que Basadre, por ejemplo, anunciara ya el advenimiento del discurso moderno nacionalista, pero aún con un recurso muy restringido a la historia andina.

En la actualidad, el discurso crítico nacional, por razones técnicas, sociales y políticas, es el más importante y de consenso más amplio en el país. Lo que no significa que los otros discursos históricos no tengan sus defensores, cultivadores y propagandistas. Todos ellos actúan, de manera conflictiva y complementaria, en la definición de nuestra conciencia histórica. Pero tenemos que enfatizar que los tres últimos coinciden en dos rasgos esenciales: presentar a nuestra historia como la memoria de un bien perdido y la historia de las ocasiones desperdiciadas[2].

La versión criolla de la historia nacional expresa, a veces sutilmente y otras de manera más agresiva, su apego a lo occidental como lo civilizador y la solución final. La versión indigenista nacional, en cambio, bajo su forma actual de la

[2] Basadre (1947), resume de manera precisa este rasgo de nuestra conciencia histórica: "(…) la historia del Perú en el siglo XIX es una historia de oportunidades perdidas, de posibilidades no aprovechadas (…)". Tomo esta cita del ensayo de Magdalena (1987), donde, sin citar el libro de Charles Renouvier, *Ucronía*, aborda acertadamente este tema, pero enfatizando más en la inclinación a lo ucrónico, la historia que hubiese sucedido si algún evento se habría realizado, que en la idea de las "ocasiones perdidas", que me parece de lo más importante. La ucronía es un ejercicio intelectual, premeditado o inconsciente, que no pretende tener ningún rigor histórico.

etnohistoria andina, ha producido las revelaciones históricas más importantes que han permitido la revaloración de las culturas indígenas y la renovación de la historia nacional crítica.

Este último discurso, a pesar de sus imperfecciones, busca aproximarse a una historia nacional desde el papel cumplido por las sociedades andinas, con sus particulares organizaciones políticas, económicas y sociales, en la construcción de las formaciones históricas prehispánicas. La época prehispánica es presentada como el periodo de éxitos y realizaciones, de un crecimiento paulatino —en los ámbitos territorial, cultural y tecnológico— de las sociedades andinas. Este discurso histórico destaca la importancia de una racionalidad andina, de las soluciones adecuadas, pero sin dejar de considerar la naturaleza actual de la sociedad peruana como confluencia de razas, culturas y de tiempos históricos.

El apogeo de este discurso lo podemos ubicar en los años 70 y 80, con la publicación de una avalancha de libros de historia y de ciencias sociales, en general. Los cultivadores, por no decir los fundadores de este discurso, pueden ser los miembros de esta aún mal definida generación del 68, muy preocupada en los compromisos políticos, en la militancia, en la utopía revolucionaria, cautiva —a veces— de los dogmatismos más funestos, pero ávida de las cosas nuevas, la justicia social y la defensa de los pobres. Y como los pobres, los marginados, en el Perú, casi siempre son las poblaciones indígenas, la antropología y la arqueología —repentinamente— adquirieron una dimensión, un pragmatismo y una supuesta utilidad, social y política, nunca antes vista en ninguna disciplina social. El marxismo, como todos pueden suponer, era la teoría política, económica y social, que anima la renovación de esta generación del 68[3]. Una novedosa combinación de jóvenes que provenían

[3] Esta generación del 68, cuyo paradigma sería Alberto Flores-Galindo, está integrada por todos los historiadores, o científicos sociales, que hemos

de estratos sociales muy populares, con jóvenes radicalizados de las clases medias limeñas, con marxismo académico, un inspirador contexto político internacional, conducirá a la invención de la "idea crítica del Perú". Este discurso histórico nacional moderno, entonces, se ha sustentado en el marxismo, la revolución social y en las clases populares peruanas; campesinos, invasores de tierras en Lima o clases medias empobrecidas, sus mejores y más ávidos consumidores. De aquí provenía su fuerza, novedad y potencialidad y también sus límites, flaquezas y futura caducidad.

La nación peruana: una realidad posible

Ha llegado el momento, para dilucidar mejor la utilidad o función de la historia, de preguntarse si existe realmente la nación peruana, y si existe: ¿para qué sirve una organización de este tipo? Y si no existe: ¿para qué debe existir? Son preguntas que casi desbordan los límites de este ensayo; sin embargo, debo tratar de ofrecer algunas respuestas o reflexiones, para luego regresar a los temas centrales que me interesan en este ensayo.

La mayoría en el Perú, entendidos o legos en ciencias sociales, cuestionan la existencia de la nación peruana y de proyectos, programas o propuestas que permitan su construcción. Pero si esto es un agudo problema para los técnicos, los intelectuales y los políticos, no lo es para los artistas, los narradores y la gente común y corriente. En José María Arguedas, quizá desde sus primeras obras, encontramos una preocupación por responder a estas preguntas. En *Todas las sangres* (1964) y luego en su última novela, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971),

nacido en los años 40. Pero a este grupo, por encima de esta nomenclatura cronológica, tenemos que incorporar a Luis G. Lumbreras, Pablo Macera y Aníbal Quijano, quienes inician el desarrollo de esta "idea crítica del Perú".

se puede percibir una afán de encontrar la respuesta en las mismas realidades existentes. El grupo de teatro Yuyachkani, en su obra *Encuentro de zorros*, teatralizó algunas propuestas arguedianas y mostró que existen respuestas populares a estas preguntas aparentemente tan trascendentes. Flores-Galindo creyó que en esta obra teatral se podría encontrar una respuesta original: "De la confusión y la miseria emerge una propuesta, unir a todos, a la prostituta, al rufián, al loco, al zambo, a la mestiza —alrededor de un proyecto común—, que aun cuando quede desconocido para los espectadores (un secreto), se encarna en el serrano: un personaje recién venido a Lima, muy joven y que se expresa tanto en quechua como en español. Lima y el Perú para todos ellos, unidos desde el mundo de los pobres y de los marginados: los nuevos habitantes que hacen suya a la ciudad y al país" (1978: 117). ¿Este es el Perú posible, nacional, moderno, que aún las mayorías imaginan en la actualidad?

Eric J. Hobsbawm afirma que generalmente no tenemos dudas sobre el concepto de nación, pero basta que alguien nos pida una definición para que se inicien nuestras dificultades (1992: 9). Por eso nos aconseja descartar la posibilidad de una definición objetiva, sustentada en hechos empíricamente constables, para optar por su contrapartida: "La alternativa de una definición objetiva (por el estilo de "una nación es un plebiscito diario" como dijo Renán) o individual" (1992: 15). Una definición objetiva podría ser aquella que define a una nación como una comunidad imaginada en un territorio propio, un Estado central, una lengua, una religión y costumbres que han sido productos de un largo proceso histórico. La definición subjetiva, que a veces adquiere una mayor importancia para sus usuarios, nos remite a la existencia de una conciencia nacional, una memoria propia y un sentimiento de pertenencia, afecto y obligatoriedad con una determinada comunidad social.

Por otro lado, según este mismo historiador existen elementos de un protonacionalismo popular que pueden conducir a la emergencia de una nación moderna. Entre ellos podríamos

mencionar a la religión, la lengua, la raza, la imagen de un rey y la pertenencia a una exitosa organización política imperial pasada. ¿Encontramos, en el caso nuestro, a estos elementos protonacionales funcionando positivamente en la construcción de la nación peruana? Aquí tenemos que recordar, de nuevo, que el hecho de que la conquista española del siglo XVI no haya sido completa y que las poblaciones indígenas no fueran totalmente aculturadas nos permite pensar el Perú como una sociedad dual o múltiple. La raza, la lengua, la religión, la cultura y la tecnología occidentales fueron más bien patrimonio de las élites españolas y, luego, criollas. Las poblaciones indígenas, por razones políticas, económicas y culturales, se aferraron —quizá como estrategia de supervivencia, física y cultural— a lo que imaginaban propio, aunque tuviera un estatus menor y aun menospreciado: como su lengua, sus plantas, animales, vestidos y organizaciones de solidaridad e intercambio recíproco. Por eso, es necesario indicar que la religión, la cultura y la tecnología occidentales, en el caso peruano, no han cumplido una definida función integradora, nacionalizadora, como en otros países de América Latina, sino más bien colonizadora y desintegradora.

El Perú, de manera indudable, existe. Lo sabemos todos los peruanos, pero existe fundamentalmente en tanto patria, espacio donde hemos nacido, al cual pertenecemos, amamos en tanto nuestra tierra natal, pero no existe como comunidad —de derechos y obligaciones— pertenecientes a todos sus ciudadanos por igual. Tenemos que preguntarnos, entonces, por todos los elementos que le darían una constitución orgánica que nos conduciría a imaginarla como una nación. El Estado es un ingrediente esencial en la construcción de las naciones modernas. Una cita de Eric Hobsbawm nos puede ayudar: "En pocas palabras, el Estado gobernaba a un 'pueblo' definido territorialmente y lo hacía en calidad de suprema agencia 'nacional' de gobierno sobre su territorio, y sus agentes llegaban cada vez más hasta el más humilde de los habitantes de sus pueblos más pequeños" (1992: 89). El Estado peruano del siglo XIX, sin ninguna duda, no cumplió

las funciones —si nos remitimos a la cita anterior— de un Estado nacional moderno. Al contrario, como Estado instrumental/prebendista, se convirtió en botín de un grupo, al servicio de sus intereses, de clase o bando político, gobernando —casi literalmente citando a J. C. Mariátegui— contra el indio y para pequeños grupos oligárquicos. Es decir, no gobernó nacionalmente.

Hay otros elementos que definen la existencia de un Estado nacional moderno que los podemos abordar desde las siguientes preguntas y respuestas. ¿Somos un territorio bien definido? Sí. ¿Estamos administrativamente gobernados por un Estado central? Sí, parcialmente. ¿Todos los peruanos respetan y se acogen a un mismo cuerpo de leyes? Sí, pero parcialmente. ¿Los gobernantes toman en cuenta, a través de la voz de sus representantes, la opinión de las mayorías sociales? No, salvo en casos excepcionales. ¿Todos los peruanos están comprometidos con el país, como pagadores de impuestos o potenciales reclutas para el ejército nacional? Definitivamente no, solo los que no lo pueden evadir pagan lo que deben y únicamente los más humildes son reclutados para cumplir su servicio militar obligatorio con la patria.

Entonces, podemos concluir que en el Perú existen elementos de dos protonacionalismos: uno popular y otro de las élites. Ambos en conflicto, abierto o subterráneo, y actuando en función de proyectos diferentes. El Estado, que generalmente ha promovido el proyecto occidentalizante de las élites, no ha podido lógicamente cumplir un papel integrador y por eso con frecuencia ha derivado en un Estado autoritario, antidemocrático y antipopular.

Tres nacionalismos y una nación

Por otro lado, nadie puede negar que existe una sola nación peruana, pero al mismo tiempo varios nacionalismos, casi excluyentes

e intolerantes entre sí. Esto no es ninguna novedad, los nacionalismos muy frecuentemente anteceden y conducen a la nación. Me limito a mencionar tres: el nacionalismo criollo, el nacionalismo indianista y el nacionalismo andino moderno. ¿Cómo se explica la existencia de estos diversos nacionalismos? No hay ninguna dificultad para hacerlo. El nacionalismo criollo surgió como movimiento republicano nacionalista luego de las victorias de los ejércitos de San Martín y Bolívar, pero no logró elaborar un programa coherente e integrador y solamente destacaron algunas voces aisladas. Este nacionalismo incorporó a la historia indígena en su ideología, pero nunca a los indígenas, más bien los consideraron como un obstáculo y un lastre a sus proyectos modernizadores. El nacionalismo indianista es generalmente demagógico, fundamentalmente, desintegrador, sin propuestas posibles y sin el apoyo de las supuestas mismas poblaciones indígenas beneficiarias.

La tercera opción, el nacionalismo moderno en el Perú, de manera indiscutible y evidente, parece derivar —aunque el nombre no parezca el mejor— de un nacionalismo andino en progresión constante. Es un nacionalismo que proviene de amplias mayorías sociales, indígenas, mestizas y criollas y de una autenticidad lograda por un largo proceso de domesticación de plantas, animales y del descubrimiento de organizaciones sociales y tecnologías que han permitido un manejo racional del entorno ecológico. Es un nacionalismo que emerge de sus imaginadas raíces propias, más andinas que indias, más populares que de las élites, más sincréticas que indígenamente puras. No es un caso particular que afecta solamente al Perú. Isaiah Berlin, al estudiar este fenómeno para Europa en general, nos dice: "Es algo que se da entre las minorías o los pueblos reprimidos, para los que el nacionalismo representa erguir la espalda doblada, recuperar una libertad que quizá nunca han tenido (es todo cuestión de ideas en las cabezas de los hombres), venganza por su humanidad ofendida" (1992: 242).

Este mismo autor, uno de los más lúcidos intelectuales conservadores de Europa, insisto, nos habla de minorías étnicas, culturales, como vascos, catalanes, servios o croatas, que no tienen el ingrediente de minusvalía que se otorgó o impuso a las poblaciones indias en América Latina. En consecuencia, en nuestro continente, los brotes de un nacionalismo popular de los grupos no-criollos, antes marginados y maltratados, podrían producir incendios aún mayores que en Europa. Por otro lado, el mismo Berlin nos recuerda que los nacionalismos casi nunca benefician a los grupos dominantes: "En realidad, el nacionalismo no milita inevitable y exclusivamente a favor de la clase dominante. Anima rebeliones contra ella también, pues expresa el deseo ferviente de los insuficientemente considerados de contar para algo entre las culturas del mundo" (1992: 242). En nuestro caso, una forma de canalizar positivamente la fuerza reivindicativa de nuestras poblaciones no-criollas podría ser la construcción de un nacionalismo demagógico indianista que nos podría conducir a la desintegración de la república peruana.

Muchos historiadores consideran al siglo XIX como la centuria de la emergencia de las naciones modernas. La desaparición de los antiguos imperios y monarquías, como el español o el austro-húngaro de los Habsburgo, dio paso a las naciones modernas, más pequeñas, más integradas como comunidades humanas, más homogéneas y más eficientes, como lo demuestra la historia posterior, para impulsar intensos desarrollos industriales. Esta eficacia, conseguida por un manejo más racional de sus respectivas economías nacionales, permitió la emergencia de Inglaterra, Francia, Alemania e Italia, por ejemplo. El modelo nacional ganó prestigio, se convirtió en modelo indiscutible y en el paradigma que impulsará los movimientos de descolonización en los siglos XIX y XX . En el Perú, no se pudo construir una nación moderna entre 1821 y 1919. Los criollos perdieron su oportunidad histórica de dirigir la construcción de una república nacional. Intentaron más bien, marchando contra

el sentido de la historia, continuar la labor de demolición de las sociedades andinas y construir una bastarda sociedad de *ancien régime*, aristocrática/oligárquica, fundada en una suerte de criollismo repetitivo, "eco de ecos", sin ninguna originalidad ni eficacia para impulsar un proyecto nacional de desarrollo industrial. En la actualidad no existe una nación peruana plenamente constituida. Más bien podemos percibir el desarrollo de elementos de un proyecto nacional espontáneo, no elaborado por el Estado ni las élites sociales ni los partidos políticos. Un proyecto que se comienza a estructurar como consecuencia de los cambios sociales que experimenta el país.

El laberinto de lo andino

Permítaseme ahora que me refiera al escrito de Pablo Macera en 1976, es una afirmación con la rotundidad que él solía usar en esos años: "El Perú moderno es históricamente una figura peninsular que apenas si modifica la gran masa continental de la historia andina". Casi no es necesario ninguna glosa a esta cita, pero digamos que intenta decirnos —con esta metáfora geográfica— que nuestra historia moderna occidental, aquella que se inicia con la conquista, es una suerte de pequeña península, apéndice o barniz de un gran continente de historia andina. Por eso es que inmediatamente después agrega: "Sin la Arqueología, la nuestra, solo sería la historia colonial de una factoría. Aún más, nuestras responsabilidades frente a las clases populares se vuelven más explícitas y apremiantes en la medida en que nos situamos dentro del contexto arqueológico. Solo entonces comprendemos el gran mal, la gran ruptura, la gran interrupción que significó la conquista europea y cómo de ella arranca por desdicha lo que no somos" (1977: XLVII-XLVIII).

En esta cita encontramos, de manera clara y precisa, algunos de los elementos fundamentales del discurso histórico

nacional andino. En primer lugar, considerar al periodo colonial, que va de 1532 a 1821, como una suerte de interrupción de una brillante y exitosa historia autóctona, propia, original, no colonial, gestionada desde los Andes, para las sociedades andinas y constructora de grandes desarrollos históricos. La conquista española convirtió a los ciudadanos del Tahuantinsuyo en indios de una monarquía europea que condujo, aparte de a la degradación social, a la inverosímil discusión sobre la condición humana, o subhumana, de las poblaciones conquistadas. En segundo lugar, que la conquista española, al liquidar a las sociedades andinas, inaugura un proceso que nos conduce a "no ser" lo que en realidad somos o debemos ser. Esta propuesta considera a todos los siglos posteriores a la conquista como una larga y oscurantista Edad Media, la conocida época colonial, de negación de nuestra propia realidad nacional. En tercer lugar, que la derrota de Túpac Amaru II en 1781 fue la frustración de un movimiento de liberación nacional auténtico y que la primera República criolla, aquella que va de 1821 a 1919, fue —de acuerdo con el mismo autor— otro periodo de dominación neocolonial de las poblaciones indígenas y de retraso en la constitución de una sociedad nacional moderna.

En los años 20 del siglo pasado, con el primer indigenismo y los nuevos discursos políticos, se produce el redescubrimiento del indio, se da inicio a la discusión sobre la naturaleza de la nación peruana y la urgencia de la reivindicación de las mayorías indígenas[4]. El proceso que se inicia en estos años y que conducirá a la Constitución de 1920, al renacimiento de las comunidades indígenas, al descubrimiento de la cultura andina, a la lucha por la tierra, las guerrillas de 1965, la Reforma Agraria de 1969 y las acciones de Sendero Luminoso, a partir de 1980, convierte al siglo XX en una centuria muy similar al

[4] Flores- Galindo (1980) analiza este fenómeno en el capítulo "El descubrimiento del mundo andino", pp. 54-75.

XVIII, donde las luchas anticoloniales de los indígenas prepararon el triunfo de los criollos. Pero esta vez con una diferencia esencial: las poblaciones andinas no han recurrido solamente a las acciones políticas, las luchas violentistas, agrarias reivindicativas, invasiones urbanas, sino a múltiples formas, algunas pacíficas y disimuladas, de recuperación de su presencia en todos los espacios y dimensiones posibles en el Perú.

Esto último puede ser discutido. En lo que quisiera insistir más es en que el ocultamiento de la historia andina, por trampa política, inconsciente manipulación ideológica o sincero convencimiento en la inevitabilidad de lo occidental, es más bien la consecuencia directa del uso que se ha hecho de los diversos discursos históricos que han imperado en nuestro país. El nuevo discurso histórico nacional, aún bastante dinámico en la actualidad, tiende a producir una ruptura epistemológica en nuestro pensamiento histórico y a crear una nueva conciencia histórica, más nacional y compatible con los cambios sociales que afectan al país en la actualidad. Esto es lo que permite su viabilidad y prestigio actuales.

Por otro lado, hay una suerte de vía campesina, rural —donde participan las poblaciones de provincias, pobres y ricos, indios y mistis, de las diversas regiones del Perú— que invisiblemente anima el desarrollo de este nacionalismo andino moderno. Se utilizan diversos mecanismos: el arte popular, la música, las danzas y la fiesta patronal, entre otros. El libro último de Josefa Nolte Maldonado, *Quellcay. Arte y vida de Sarhua* (Lima, 1991) es una interesante exploración antropológica sobre las tablas de Sarhua, que cualquiera puede suponer un producto de esta pequeña población ayacuchana, donde demuestra —con buenas pruebas— que son artistas urbanos, sarhuinos establecidos en los asentamientos urbanos de Lima, los que producen estas tablas. Tres criterios guían el trabajo de estos artistas: a) una supuesta, o real, tradición de objetos artísticos similares en Sarhua; vigas o tablas pintadas con escenas o motivos propios, que se colocaban al terminar la techa-casa y

que servían probablemente para individuarlas, para recordar a personas y, por lo tanto, habría que sospechar que se trata de una influencia más bien del individualismo occidental en las formas de convivencia andinas; b) los recuerdos de los sarhuinos de la vida, las actividades y las fiestas en su tierra natal; y c) los gustos o exigencias de los compradores de estas tablas.

Habría que decir que, en este caso, la recreación de lo andino se realiza en las zonas urbanas por inmigrantes que vienen de Sarhua y que en Lima descubren, en el "arte propio", una forma de sobrevivencia al producir objetos muy estimados que tienen una demanda que les permite vivir del trabajo en sus pequeños talleres artesanales. Lo interesante es la asociación entre estos artistas y los antropólogos, o los artesanos en general y algunas ONG que les prestan asesoramiento técnico, mercantil y artístico. Esta relación entre lo urbano y lo rural, entre el profesional y el artista o artesano campesino me parece de primera importancia. No se trata de ninguna manera de una manipulación, sino de procesos más complejos donde interactúan la ciudad y el campo, el profesional y los inventores de tradiciones, como los denominan Eric J. Hobsbawm y Terence Ranger[5].

Josefa Nolte, en el libro antes mencionado, por ejemplo, establece una suerte de continuidad entre las quelcas incas, las telas pintadas en la época del virrey Toledo, los dibujos de Guamán Poma, las vigas de Sarhua y las tablas de los artistas limeños. Este es un interesante ejemplo de la búsqueda de los orígenes y de la continuidad de lo que en la actualidad se puede considerar lo representativo de una identidad nacional. Una cita de Etienne Balibar me permite expresar mi punto de vista con mayor imparcialidad: "El mito de los orígenes y la continuidad nacionales cuyo lugar se ve claramente en la historia

[5] Aquí ambos autores, y otros que se incluyen en este mismo libro, discuten los diversos mecanismos que se utilizan para "inventar tradiciones", sean étnicas, tribales o nacionales modernas.

contemporánea de las naciones 'jóvenes' surgidas de la descolonización, como la India y Angola (aunque se tiene tendencia a olvidar que también lo han fabricado las naciones 'antiguas' en el transcurso de los últimos siglos), es una forma ideológica efectiva, en la que se construye cotidianamente la singularidad imaginaria de las formaciones nacionales, remontándose desde el presente hacia el pasado"[6]. Todas las comunidades nacionales, nos dice Benedict Anderson, son comunidades imaginadas y no menos reales por eso. Lo que Josefa Nolte hace en su libro citado no es una demostración histórica, sino más bien el análisis de la fantasmagórica continuidad imaginada que establecen los artistas sarhuinos y los compradores de estas tablas entre la cultura andina de ayer y de hoy, entre el arte auténtico de ayer y lo representativo del arte nacional de hoy[7].

Me interesa, por otro lado, la fiesta patronal andina en tanto rito y así la he estudiado en los últimos diez años[8]. El rito puede ser liturgia religiosa y mecanismo social que trasmite la memoria, crea una identidad, reproduce los ordenamientos sociales y legitima a las élites dominantes. Dentro de la fiesta patronal andina he estudiado un rito de rememoración: la muerte de Atahuallpa o el enfrentamiento de Cajamarca. Esta representación se incorpora, a mediados del siglo XVII, dentro del desarrollo de la fiesta patronal andina por diversas razones que son fáciles de imaginar, pero que son difíciles de demostrar. Las razones de los funcionarios coloniales pueden ser fácilmente comprendidas: esta representación, a través de una comparsa, recordaba y reafirmaba el triunfo de los españoles. En cambio,

---

[6] Véase: Balibar y Wallerstein (1991), p. 136.

[7] En esta misma dirección es interesante el libro de Jürgen Golte y Norma Adams. *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima* (1987), donde muestran muchas formas de reinvención de lo andino como estrategia de sobrevivencia en la gran urbe.

[8] Véase: Burga (1988). Avances los he incluido en el artículo "La comparsa Inca-Capitán: simbolismo, música e identidad", en: *Travesía*, N.° 5, 1992.

para las élites indígenas encarnadas por los curacas de las diversas jerarquías, vestirse como Incas durante estas fiestas, a pesar de representar un acontecimiento más bien triste, era asumir —aunque sea de manera ficticia— la legitimidad y condición de nobleza que heredaban por ser descendientes de los gobernantes incas.

Hay un tercer nivel de apropiación de este ritual histórico: el que realizó la población indígena en su conjunto, por supuesto bajo la conducción de sus curacas, para alterar y aun invertir los hechos históricos. En la época colonial el papel de Inca era asumido por los curacas y los indios del común hacían o se vestían de españoles. Por otro lado, la guerra que se representaba era ritual, al Inca no se lo ejecutaba y más bien los españoles resultaban vejados por las mayorías que se identificaban con el Inca.

En la actualidad, como consecuencia de un cambio de actitudes de las poblaciones rurales modernas, el rol de capitán es de más prestigio, es asumido por los mistis, y el de Inca, que exige menos gastos y da menos prestigio, es asumido por los campesinos pobres dentro de una jerarquía de cargos que no les niega el ascenso. En la representación actual, que se hace en diversas regiones del Perú[9], las poblaciones se dividen en las tradicionales mitades andinas para bailar con sus parientes y amigos, para exhibir sus símbolos, para fortalecer sus filiaciones y para expresar sus devociones religiosas. En todas estas representaciones, de diversas maneras, se evita que los españoles derroten, maltraten y ejecuten al Inca. Todos los participantes, en los momentos más dramáticos de la representación, recurren a los símbolos nacionales, la bandera o a un soldado de la guerra

[9] Las encontramos en casi todas las provincias del Perú central, departamento de Lima, Áncash, Junín, Cerro de Pasco y Huánuco. La misma comparsa, bajo diversas modalidades, ha sido encontrada en otras regiones andinas. Así, en agosto de 1992, el antropólogo cusqueño Jorge Flores-Ochoa encontró una versión muy original de esta misma representación en la fiesta patronal (6 de agosto) del pueblo de Puquiura, a pocos kilómetros del Cusco.

con Chile, para hacer justicia o poner las cosas en el orden que imaginan es justo. El mensaje de esta fiesta campesina expresa una esperanza: por encima de las diferencias de indios y españoles, de pobres y de ricos, en algunos casos ficticios y en otros reales, hay la gran esperanza en la nación peruana como posibilidad de justicia y de convivencia pacífica dentro de las desigualdades. No es una opción estrictamente indianista, ni de rechazo a lo occidental ni de exageradas ambigüedades frente a su propio bagaje cultural, sino de esperanza en la nación peruana como posibilidad de conjugar las diferencias dentro de un organigrama nacional. Esta vía del nacionalismo popular andino, a pesar de ciertas indefiniciones, es una gran enseñanza para la gente urbana, más culta, más occidentalizada y potencialmente consumidora de los diversos discursos históricos que hemos mencionado al inicio.

Tito en su laberinto

Los tres nacionalismos existentes en la actualidad, el criollo, el indianista y el moderno andino, pueden conducir lógicamente al enfrentamiento político y a diversas formas de intolerancia y de rivalidades en el país. Tres discursos históricos se encuentran detrás de estas opciones. También existe, sobre todo ahora en una situación de profunda crisis de los partidos políticos, de las ideologías y de las instituciones, el peligro de caer bajo la influencia de recientes aventurerismos políticos, plenos de ignorancia y de burdo criollismo.

Por eso es que para terminar quisiera referirme al segundo epígrafe, un texto escrito por Alberto Flores-Galindo en 1987, cuando ya se anunciaban espectaculares cambios políticos en el mundo. Ahora, más de cinco años después, cuando ya no existe la Unión Soviética ni el socialismo en Europa oriental, cuando el libro de Francis Fukuyama es posible encontrarlo en todas

partes del mundo, efectivamente, los marxistas se convierten en una especie cada vez más difícil de hallar[10]. Fukuyama nos dice que la mejor prueba para sustentar la victoria final del neoliberalismo es la historia misma que estamos viviendo. Entonces, esta cita de un amigo entrañable, consecuente con sus ideales hasta el final, adquiere un inusitado dramatismo: "En un mundo cada vez más conservador, ser marxista parece un anacronismo, un rezago de otros tiempos. Al marxismo, sin embargo, le hace bien nadar contra la corriente".

No tengo ningún interés en hablar de política, ni de marxismo en el Perú, no lo hice antes y ahora creo que es el peor momento para hacerlo. Pero quisiera referirme a Alberto Flores-Galindo, una suerte de símbolo de nuestra generación y uno de los más fervorosos creyentes en la utilidad de la historia para dignificar la vida de los pobres en el Perú. En el mes de junio de 1990, cuando me encontraba como profesor visitante en la Universidad Libre de Berlín, Carlos Cueva —un amigo peruano—, director del grupo de teatro "La otra orilla", me invitó a Braunschweig a ver una presentación casi privada de su nueva obra teatral, entonces denominada "Huayna Cápac". Ellos practican un teatro muy moderno, de vanguardia, interesado en abordar los problemas humanos con un lenguaje universal. El tema central de esta obra es la conquista del Tahuantinsuyo y las consecuencias que se derivaron hasta la actualidad. Trazan, en 120 minutos aproximadamente, un derrotero de la historia peruana que lleva a Pachacuti de emperador a vendedor ambulante y a Mama Huaco de diosa y reina a vendedora de pescado en Chorrillos. La música, los gestos, los aparatos, algunos utensilios que manejan en la presentación nos

[10] Este libro se publicó en España en 1992 y es posible encontrarlo en cualquier librería latinoamericana. El Perú es un caso aparte: aquí casi no se le conoce. En Colombia, por ejemplo, se conoce y lo han discutido con una cierta amplitud: un ejemplo podría ser el libro de Juan Manuel López Caballero, *Crítica al modelo neoliberal* (Bogotá, 1992) periodístico, pero alusivo al tema.

transportan a las sufrientes poblaciones de la actualidad y nos involucran, gracias a la magia del teatro, en esa fantástica metamorfosis —estudiada con tanta anticipación por el antropólogo francés Alfred Métraux en su libro *Les Incas* de 1962— que convirtió al hombre quechua de ciudadano del Tahuantinsuyo a indio de los tiempos modernos.

Con asombro seguí, durante toda la presentación, los movimientos de un actor, con pantalón negro, camisa blanca y arrastrando una vieja máquina de escribir Underwood, que me dijeron podría representar a Alberto Flores-Galindo. Las escenas donde dejaba de arrastrar la máquina para mirar inquisitivamente a sus compañeros, escribir frenéticamente y luego tratar de comunicarse con ellos, indígenas ficticios, me hizo recordar al Alberto Flores-Galindo de carne y hueso trabajando con la vieja Olympia en el Instituto de Apoyo Agrario y conversando con los campesinos en pequeñas tertulias informales. Habían resumido bien una vida, sus apuros y sus esperanzas. No sé cuál sería la suerte del Huayna Cápac del grupo "La otra orilla", pero presumo que no ha sido muy buena. Muchas de estas sensaciones me llevan a pensar en la muerte prematura de Alberto Flores-Galindo (26 de marzo de 90), en los tiempos difíciles de la actualidad, en el fracaso de la política y de los socialismos autoritarios, en la pérdida de credibilidad en el marxismo y en el cambio de actitudes de lo que podríamos llamar el "pueblo peruano". Los pobres parecerían, bajo la presión ideológica de la triunfante tecnocracia neoliberal, preferir la solución de los ricos, del capital.

Pablo Macera nos dice que la gran dimensión que alcanzó la generación de la Reforma la debemos explicar en el convencimiento que ellos tenían de la utilidad social de la historia y de las otras disciplinas que practicaban. Esta utilidad surgía de la urgencia de explicar dos coyunturas difíciles: "dos crisis decisivas de la sociedad peruana tradicional (la guerra de 1879 y el fracaso de la República Aristocrática, 1895-1919, que concluyó en la dictadura de Leguía hasta 1929) volvían necesario en

su caso, en tanto que grupos dirigentes potenciales, hacer del pasado una técnica para la averiguación de su propio futuro" (1977: 5). Creo que nuestra generación del 68, con sus defectos y virtudes, alumbró y perfeccionó el moderno discurso histórico nacional y la "idea crítica" del Perú hasta casi transferirlo a la población y convertirlo en versiones más o menos consensuales. Ahora, las cosas han cambiado, no existe la seguridad epistemológica, los críticos —bien y mal intencionados— se multiplican y los mismos beneficiarios parecen preferir las opciones que vienen de arriba.

Por eso quisiera, para terminar, intentar una reflexión a partir de la siguiente cita de Immanuel Kant: "Con madera tan torcida como de la que está hecho el hombre no se puede construir nada completamente recto", *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1984 (tomada del libro de Berlin 1992: 20). Este filósofo alemán, en esta cita, transmite el escepticismo y pesimismo que se respiraba —a fines del siglo XVIII en Europa— en un ambiente dominado por un maniqueísmo radical que reducía el *ancien régime* a lo malo, lo viejo, y las nacientes formas republicanas a lo bueno, lo nuevo, que muy pronto adolecería de graves defectos. Esta cita es sumamente pertinente para explicar que nuestros errores, fracasos y frustraciones, en el caso nuestro, no son un patrimonio propio de los peruanos. Aunque debemos remarcar que el camino del ensayo y del error ha conducido al ascenso de Occidente, de Japón, y otras naciones modernas, lo que parece no haber sucedido en el caso nuestro. El Perú, en lugar de caminar, con todos los peligros que implican los caminos nuevos, ha patinado en los últimos 450 años. A pesar del fracaso de las modernizaciones, insistimos en ellas sin modificar el procedimiento, si no más bien con el clásico recurso a la ideología y al engañoso discurso histórico[11].

[11] De Soto.(1986) nos dice es que todo lo que antes se ensayó en el Perú

Por otro lado, es innegable que la sociedad civil existe en el Perú actual y que ella ejerce sus derechos civiles y electorales, pero hay que señalar que la ignorancia, los rencores y las bajas pasiones dominan la actualidad y la conducen, peligrosamente, a negar el proceso de constitución nacional que muy rápidamente he descrito. Como si la sociedad pretendiera "nacionalizarse" por el camino de la "desnacionalización". Esta es la situación actual. Por eso he citado a I. Kant, para enfatizar y a la vez disculpar mi escepticismo por la opinión de esa "mayoría social", compuesta por informales, marginales y desesperados, que ahora han convertido al tecnócrata neoliberal y al empresario mercantilista en una suerte de héroes sociales y que han reducido a casi nada al tradicional proletariado obrero y a los trabajadores dueños solamente de sus brazos. El Estado peruano es, de nuevo, como hace 50 años, un Estado instrumental, prebendista, despótico y autoritario, donde el manejo tecnocrático no tiene en cuenta la opinión pública ni la ética ni las particularidades nacionales ni los compromisos elementales de cualquier pacto social. En la Europa de las monarquías absolutistas, de los siglos XVI y XVII, donde se gobernaba con la teoría del "cuerpo de nación", se impuso una original conducción política: el gobierno constituye la cabeza, la inteligencia, y la sociedad civil, las partes no pensantes del cuerpo. De nuevo ahora, en nuestro país, con un retraso de dos siglos, por obra de la crisis actual, nos debatimos en una suerte de despotismo tecnocrático ilustrado.

Los miembros de esa generación del 68, que tenían una gran fe en el pueblo, en el Perú, en la viabilidad de una nación

---

no ha sido liberalismo, sino mercantilismo. Pero habría que decirle que los países europeos practicaron el mercantilismo más de dos siglos para luego desarrollarse de manera capitalista. Entonces, el mercantilismo no es malo intrínsecamente, sino más bien eficiente en un momento determinado de la acumulación capitalista. ¿Por qué hemos patinado en el mercantilismo/feudalismo hasta caer en los índices actuales de deterioro?

moderna andina, ahora nos vemos confrontados a sociedades que se derrumban, teorías que se deshacen y pueblos que optan por el apoyo a los cesarismos democráticos. ¿Qué hacer? No creo que sea correcto, por más heroico que pueda parecer, marchar contra la corriente.

Me conmueve esa figura arrastrando su máquina, tratando de estudiar las realidades, de comunicarse con el prójimo, de formular propuestas, para luego caer en la incomunicación y el abatimiento. Creo que ha llegado el momento de despojarnos de todo dogmatismo, deponer momentáneamente nuestros pasados fundamentos teóricos, alejarnos de la política, encarar la realidad, estudiarla y tratar de reconocerla y aprehenderla. La situación presente constituye, para lo andino y para Alberto Flores-Galindo, a quien familiarmente llamábamos Tito, un caprichoso laberinto de los desencuentros y de las realidades a medias. En estas circunstancias, la historia, como disciplina del conocimiento, puede ser de gran utilidad, no para los gobernantes, sino para la colectividad en general. Siempre será cierto que la historia no enseña nada en el corto plazo, pero, por otro lado, ella nos enseña a entender nuestro proceso histórico, a imaginar su direccionalidad y a reconocer la coyuntura en que vivimos. A sonreír ante los errores y desventuras del presente.

Bibliografía

Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Balibar, Etienne y Wallerstein, Immanuel (1991). *Raza, nación y clase*. Madrid: Ediciones IEPALA.

Basadre, Jorge (1947). *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú*. Lima: Ediciones Huascarán.

Berlin, Isaiah (1992). *El fuste torcido de la humanidad*. Barcelona: Alianza Editorial.

Burga, Manuel (1988). *El nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Chocano, Magdalena (1987). "Ucronía y frustración en la conciencia histórica peruana", en *Márgenes*, año 1, N.° 1, pp. 43-60.

Flores-Galindo, Alberto (1980). *La agonía de Mariátegui*. Lima: Desco

---------(1987a). "La generación del 68", en: *Márgenes*, año I, N.° 1, pp. 101-123, Lima.

---------(1987b). *Buscando un inca. Utopía e identidad en los Andes.* Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

---------(1988). "La imagen y el espejo: la historiografía peruana (1910-1986)", en: *Márgenes*, año II, N.° 4, pp. 55-83. Lima.

Golte, Jürgen y Adams, Norma (1987). *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Hobsbawm, Eric (1992). *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Macera, Pablo (1977). *Trabajos de historia*. Lima: Instituto Nacional de Cultura. 4 tomos.

Soto de, Hernando (1986). *El Otro sendero. La revolución informal*. Lima: Editorial El Barranco.

El fin de la historia peruana del Perú

Mark Thurner

> Necesitamos una historia peruana del Perú (…). Historia peruana del Perú quiere decir una historia que estudie el pasado de este país desde el punto de vista de la formación del Perú mismo (…) hay que insistir en la auténtica historia "del" Perú, o sea del Perú como idea y como entidad que nace, crece y se desarrolla (…). El personaje más importante de la historia peruana es el Perú.
>
> Jorge Basadre, *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú*

Aunque ha habido muchos historiadores talentosos en el escenario de las letras peruanas del siglo XX, Jorge Basadre Grohmann (1903-1980) fue claramente la figura dominante. Hoy es celebrado universalmente como el historiador más sagaz y representativo del país, y comúnmente se le considera "nuestro historiador de la República". Llevan su nombre bibliotecas, avenidas y colegios. El 2003 fue nombrado oficialmente "el año de Basadre" en el Perú y prácticamente en toda institución cultural limeña importante organizó un homenaje[1]. La Universidad Nacional de San Marcos publicó una nueva y atractiva edición de su primer trabajo académico, *La iniciación de la República* (1929-1930), mientras que el Congreso de la República encargó una nueva antología de sus principales ensayos bajo el título de *Memoria y destino del Perú*.[2] Para no quedarse atrás, la presidencia rebautizó una de las salas del Palacio

[1] No existe un estudio sistemático sobre Basadre pero varios académicos peruanos han reflexionado sobre aspectos de su obra. La celebración del centenario ha promovido la publicación de varias conferencias sobre ella. Véase: Macera (1979), Flores-Galindo (1980), Chocano (1987), Iwasaki (1988) : Maticorena (2003), O´Phelan y Ricketts (2004), Pantigoso (2004); y el número especial de *Historia y Cultura* 25 (2004).

[2] Véase: Yepes (2003).

de Gobierno con su nombre, mientras que el Banco Central de Reserva aseguró que la penetrante mirada de Basadre debía encontrarse con la de aquellos afortunados peruanos que tuvieran en sus manos un billete de cien soles.

El aura de Basadre, sin embargo, se extiende bastante más allá del alcance ordinario del Estado y las instituciones culturales. Muchas de sus frases y conceptos clave, tales como el "Perú posible", el "Perú problema", el "país profundo", el "país legal" o "la promesa del Perú", ahora circulan como parte del sentido común en relación con la identidad y el muy debatido "problema nacional" del Perú. Intelectuales, presidentes, periodistas, taxistas, expertos, pedantes y empleadas domésticas constantemente recurren a esas memorables frases y conceptos. Todos son profundamente historicistas y, en su conjunto, forman algo así como un credo nacional.

Mi lectura crítica del pensamiento historicista de Basadre busca ser algo más que un ejercicio académico. El pensamiento y el lenguaje de Basadre son lo más cercano a un mapa mental de la imaginación histórica peruana del siglo XX. Hoy, el renovado interés por su pensamiento responde, una vez más, a un deseo de posguerra de imaginar un futuro nacional promisorio con un pasado positivo. En este caso, la crisis es cercana: en las décadas de 1980 y 1990, la sociedad civil peruana fue desgarrada por la insurgencia, la contrainsurgencia y la dictadura, y decenas de miles fueron muertos y cientos de miles forzados a desplazarse. Esta crisis afectó y reafirmó los discursos históricos recibidos, tales como los del marxismo, el indigenismo y el historicismo peruanos. Sin duda, la secuela de esta crisis es la ocasión para la escritura del presente trabajo.

Aquí me interesan más implicaciones teóricas del pensamiento de Basadre, entendido como una forma poscolonial del "historicismo finalista". Su discurso y su deseo se basaban en una profunda afirmación del sujeto llamado "Perú", tanto que insistía que si este fuera a alcanzar su "auténtico destino", necesitaríamos tener una "historia peruana del Perú". Sin embargo,

sostendré que el sujeto llamado "Perú" siempre ha tenido esa historia. El llamado historicista por una historia propia y reflexiva de, y para, el Perú en realidad anuncia el final aporético de la "historia peruana del Perú", no su inicio. Esto es así porque la obra de Basadre revela que el "Perú" no es más que una apuesta perpetua y cotidiana por apuestas anteriores en el nombre propio. El "fin" del Perú es no acabar. Al revelar esta aporía del historicismo, el pensamiento de Basadre en realidad vuelve al "Perú" a sus orígenes: al abismo de la historia.

La apuesta de Basadre

El pensamiento historicista de Basadre fue, en muchos sentidos, una catacresis peruana de dos proposiciones o apuestas filosóficas. La primera era la tan citada máxima del historiador italiano Benedetto Croce (reutilizada luego por R. G. Collingwood, a quien a veces equivocadamente se le atribuye), a saber, que "la única verdadera historia es la historia contemporánea"[3]. La segunda era la famosa apuesta del sabio francés Blaise Pascal, de que aunque la existencia de Dios no podía ser probada definitivamente, era más ventajoso apostar que sí existía, pues la apuesta positiva abría un número infinito de posibilidades para una existencia feliz, mientras que la apuesta en contra de Dios solo proveía posibilidades finitas.

A inicios del siglo XX en el Perú, la recién acuñada máxima de Croce era cualquier cosa menos obvia, y la apuesta de Pascal podía atraer burlas fácilmente. El Perú aún sufría las consecuencias de la humillante derrota a manos de Chile en la Guerra del Pacífico (1879-1883); los intelectuales peruanos notables del periodo caracterizaban la historia poscolonial republicana (1821-1878) como un desastroso fracaso nacional que sería

[3] Véase: Basadre (2002) [1929-1930], p. 47.

mejor olvidar. El futuro no podía estar basado en ese pasado. Nadando contra la corriente, Basadre propuso una interpretación de la historia contemporánea del Perú que era positiva, filosófica y orientada hacia el futuro. Esta propuesta, sin embargo, suponía el vacío de muerte o abismo de historia que había abierto el "desastre" nacional de la Guerra del Pacífico y que habría de separar el "nuevo" siglo XX del Perú, de su antiguo y fenecido siglo XIX. Para decirlo en breve, el proyecto de Basadre requería la rehabilitación de una "historia contemporánea" que en ese momento no era contemporánea para muchos peruanos.

La máxima de Croce (que sirvió de epígrafe a la primera historia de Basadre, *La iniciación de la República*) resumía irónica defensa del filósofo italiano de la verdad afirmativa de las acciones y las palabras humanas en la historia[4]. En el pensamiento de Croce, "lo histórico" o, de hecho, "la historia" no es el producto de acciones y palabras, sino que es *todo* lo que hay[5]. La apuesta pascaliana de Basadre (apuesta por el sí) para implicaciones peruanas de la proposición de Croce —es decir, que la historia contemporánea o republicana debe ser verdad en un sentido reflexivo, por lo que no sería bueno alejarse de ella— se convirtió en una frase clásica que señalaba una afirmación moral y crítica de la "promesa" o el "destino" contemporáneos del Perú. Más aún, y como insistió Basadre en varias oportunidades, su apuesta era una proposición "todo o nada", pues "la historia es lo único que poseemos de común".

La máxima croceana y la apuesta pascaliana también eran afirmaciones morales de cómo Basadre entendía su propia vida y obra. La historia personal del historiador es emblemática de la historia política e intelectual del Perú del siglo XX. Hijo de

[4] Véase: White (1975), pp. 375-425.

[5] Véase: Roberts (1987). El concepto de "lo histórico" o *Historik* fue avanzado primero por Wilheim Dilthey y luego modificado por Johann Gustav Droysen.

un comerciante criollo relativamente bien conectado y de una madre alemana, Jorge nació en 1903 en un hogar acomodado e ilustrado, situado en la plaza central de Tacna ocupada por chilenos. Luego de la victoria de Chile en la Guerra del Pacífico, Tacna —una villa de comerciantes y minifundistas en la desértica costa sureña— resistió exitosamente la chilenización, y la "Ciudad Heroica" fue reincorporada al Perú en 1931. Después de una prolongada espera que llevó a un frustrado plebiscito, se estableció un nuevo límite nacional justo al sur de Tacna, pero, para el desagrado de los peruanos, al norte del ahora experuano puerto de Arica. El patriota padre de Jorge Basadre no vivió para disfrutar el tan esperado día de la repatriación. El joven Jorge dejó su ocupado pueblo natal en 1912 y se mudó con su madre a la capital peruana, donde estudiaría en el exclusivo Deutsche Schule, que se convertiría después en el hoy renombrado colegio Humboldt.

A pesar de su actual estatus canónico como gurú de la República y arquitecto o maestro constructor de la historiografía peruana, la juventud de Basadre en la Tacna ocupada y, de acuerdo con su propia versión, su marginalidad inicial como migrante y estudiante provinciano en la Lima metropolitana llevaban la ambivalente marca del desplazamiento o exilio interno. Bajo la dureza y el aislamiento de la ocupación chilena, el joven Basadre se había imaginado (al menos retrospectivamente) una "patria invisible", la que había sido relatada en historias y que había leído en libros[6]. Ya mayor, Basadre asociaría esta patria literaria e imaginaría con los irrigados campos de los alrededores de Tacna que limitan con el desierto. Ya tarde en su vida, el historiador reflexionaría sobre su juventud:

> Un importante elemento de mi primera formación intelectual proviene de los días de mi niñez en Tacna. Es el

[6] Véase: Pantigoso (2004), pp.141-170.

> sentimiento de la "Patria invisible", el concepto del Perú como símbolo. De niño el Perú fue para mí, como para muchos, lo soñado, lo esperado, lo profundo; el nexo que unía a la lealtad al terruño y al hogar que invasores quisieron cortar, la vaga idea de una historia con sus fulgores y sus numerosas caídas y la fe en un futuro de liberación (…). Aprendimos a amar al Perú divisándolo en esos nebulosos horizontes y en los polvorientos caminos de los libros[7].

La soñadora y libresca experiencia de una Tacna casi perdida se parece en algo al sentido de dilema nacional para la Francia (y Alemania) de Alsacia-Lorena de Ernest Renán a fines del siglo XIX. Reflexionando sobre este dilema, y en respuesta a pensadores racialistas europeos, Renán propuso que la nación era un "plebiscito cotidiano" y "principio espiritual" basado en la memoria y el olvido. Veremos que Renán ejerció una influencia importante sobre Basadre, y que la vida adulta y vocación del historiador peruano bien puede ser leída como un "plebiscito cotidiano" sobre la pregunta que surgió, en retrospectiva, de su temprana experiencia en Tacna. ¿Persistiría el Perú o era solo un sueño libresco? ¿Era posible que el sueño libresco fuera la base de una existencia nacional firme?

Aunque prestados del pensamiento historicista europeo, muchos de los conceptos teóricos clave de Basadre parecen reflejar su experiencia retrospectiva en Tacna, ahora proyectados a escala mayor en el lienzo del Perú. Que Tacna hubiera permanecido peruana y Arica se hubiera convertido en chilena le sugería que los Estados podían moldear nacionalidades en contra de la voluntad del pueblo; que, en breve, un Estado o "país legal" podía imponer esquemas que no correspondían con las aspiraciones históricas verdaderas de la nacionalidad o del "país profundo".

[7] Véase: Basadre (1975), pp. 110- 111.

Durante un breve pero decisivo periodo (1917-1918), Basadre atendió el principal liceo público del Perú, el colegio Guadalupe, cuyo currículum liberal había sido diseñado en la década de 1840 por Sebastián Lorente, el español de nacimiento y fundador de los estudios históricos universitarios en el Perú republicano. Después de leer su primer ensayo histórico en la ceremonia de graduación del Guadalupe (sobre el doloroso pero heroico tema de la defensa y caída de Arica a manos chilenas), Basadre obtuvo el doctorado en Letras en la Universidad de San Marcos (1919-1927), donde, una vez más, Lorente, como decano fundador de la facultad de Letras, había fundado el estudio profesional de la historia peruana. Consiguió trabajo rápidamente como asistente en la Biblioteca Nacional, donde trabajó entre 1919 y 1930, bajo la tutela del historiador Carlos Wiesse, pupilo estrella de Lorente y paisano tacneño. Basadre pronto se convertiría en director de la biblioteca de San Marcos y, luego de estudiar bibliotecología en los Estados Unidos con una beca de la Fundación Carnegie, ascendió al puesto de director de la Biblioteca Nacional del Perú.

Viajó a la Alemania de entreguerras y a España en la década de 1930, y le concedieron varias becas para estudiar, escribir y enseñar en los Estados Unidos y en Francia. Estas incluían becas de la Organización de Estados Americanos para trabajar en la Colección Hispana de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos, una beca de la Fundación Rockefeller para continuar su Historia de la República del Perú para que incluyera el siglo XX y un financiamiento de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura a mediados de la década de 1950 para participar de un proyecto editorial colectivo sobre la historia mundial del siglo XIX, que lo llevó a Francia, donde intercambió ideas con los historiadores de los Anales. En los intervalos entre sus viajes y sus estudios, Basadre ocupó dos veces el cargo de Ministro de Educación[8].

[8] La revisión de Basadre de la *Historia de la República del Perú* produjo la

En *La iniciación de la República* Basadre utilizó la máxima de Croce para su tarea inmediata que era llamar la atención de los peruanos olvidadizos sobre el vital significado de la historia de una época que en ese momento parecía menos admirable y merecedora de estudio que el "glorioso Perú" de los incas o el "Perú majestuoso" de los virreyes. La oscura nube de la posguerra ensombrecía la historia la República, y la valiente pluma de Basadre se abría paso entre ella:

> Hay, sin embargo, una leyenda negra sobre la época republicana, aumentada acaso por la propaganda de González Prada como reacción contra los hombres y contra los métodos que permitieron el desastre del 79. Según esta leyenda, la República fue una cueva de bandoleros. No sentenciemos tan fácilmente a desórdenes y errores que no dejaron de estar acompañados de esfuerzos meritorios y sinceros. No hagamos a nuestra República el homenaje de mirarla como una reproducción de Liliput mezclada con los vicios de Sodoma[9].

El contexto de la reivindicación de la República hecha por Basadre era la conmemoración del centenario de la independencia del Perú (1921- 1924) bajo la "Patria Nueva" de Augusto Leguía (1919- 1930). Este acontecimiento multifacético erigió una cantidad de monumentos a la independencia y marcó a la generación de Basadre profundamente. Aunque la "generación de 1900" de la posguerra fue la primera en reclamar para sí el manto modernista del "nuevo" siglo XX, la generación del centenario de Basadre vivió y escribió

quinta edición de esa obra. Desde entonces han aparecido varias ediciones póstumas.

[9] Véase: Basadre (2002)[1929-1930], p.51.

conscientemente bajo este significante maestro[10]. De manera notable, el peruano "nuevo" de ambas generaciones era un "después" de posguerra que acarreaba una crisis de razón, pues muchos de los intelectuales peruanos habían perdido la fe e interés histórico en la República y sus principios fundadores. Como veremos, el historicismo de Basadre restauraría la razón del Perú republicano, aunque en un nuevo lenguaje "social".

El círculo hermenéutico de Basadre

Podría decirse que, en el Perú, el siglo XIX llegó a su fin con la "experiencia de desastre" de la Guerra del Pacífico (1879-1884) y que su historia intelectual del siglo XX empezó con los diagnósticos realizados en la posguerra sobre su "fracaso nacional" a fines de la década de 1880. Si aceptamos estas premisas, entonces podemos estar de acuerdo con el que fue el fiero polemista Manuel González Prada (1844-1918) quien, pregonando desde las cenizas de la muerte y derrota, inició el nuevo siglo de pensamiento histórico en el Perú:

> La mano brutal de Chile despedazó nuestra carne y machacó nuestros huesos; pero los verdaderos vencedores, las armas del enemigo fueron nuestra ignorancia y nuestro espíritu de servidumbre(…) Con las muchedumbres libres aunque indisciplinadas de la Revolución, Francia marchó a la victoria; con los ejércitos de indios disciplinados y sin libertad, el Perú irá siempre a la derrota. Si del indio hicimos un siervo ¿qué patria defenderá? Como el siervo de la Edad media, sólo combatirá por el señor feudal[11].

[10] La generación de 1900 incluía a José de la Riva-Agüero, Víctor Andrés Belaúnde y los escritores Francisco y Ventura García Calderón, radicados en París.

[11] Véase: González Prada (1894), pp. 72-73.

Para González Prada, sin embargo, no era solo el "indio jorobado" de la sierra el que era un siervo medieval. "Nosotros", es decir, los "criollos y mestizos de la costa", también éramos "siervos", porque, en la guerra con Chile "nosotros", seguimos ciegamente a uno u otro general peruano en vez de congregarnos alrededor de la "nación". González Prada llegó a afirmar que "no forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios" que habitan el interior andino[12]. Esta era la "nación real", la que, de darse los recursos adecuados, redimiría al Perú. La receta era simple: darle a cada indio peruano una escopeta para así rehacerlo a la jeffersoniana imagen del "granjero pionero" norteamericano difundida por su contemporáneo José Martí.

De muchas maneras, Gonzáles Prada fue el punto de referencia intelectual de la generación del centenario y fue adorado y despreciado. Lo que distinguía más claramente, por ejemplo, la visión del Perú del brillante y polémico José Carlos Mariátegui (1894- 1930) de la de Basadre es que el socialista abrazaba el tono de denuncia de González Prada, su hermenéutica de sospecha y su narrativa de fracaso nacional, combinada con un espíritu desafiante, neopositivista y revolucionario. Por el contrario, Basadre construyó su proyecto afirmativo en oposición a ese tono, hermenéutica, narrativa y espíritu, aunque también apreciaba su atractivo analítico y político[13]. En ambos casos,

[12] *Loc. cit.*

[13] Por ello, Basadre ha hecho una clara distinción "Entre los dos [Gonzáles] Prada y José Carlos Mariátegui hay una diferencia radical", escribió Basadre (1931: 170). "Prada encarna el pensamiento burgués en rebeldía, en crisis; y Mariátegui la anunciación del escritor proletario. Prada fue un hombre de preguntas y de problemas; Mariátegui hombre de respuestas y de soluciones". Basadre tampoco consideraba a Mariátegui como un verdadero intelectual sino como un "periodista" y "agitador". Por ello, escribió: "Su posición no

González Prada fue indispensable: una figura de posguerra, oscura y profética del "nuevo Perú".

Siguiendo las propuestas de Wilheim Dilthey y Paul Ricoeur, el tono interpretativo de González Prada podría ser asociado a la hermenéutica de la sospecha, mientras que la de Basadre a la "hermenéutica de la fe". Como anota Ricoeur, la hermenéutica de la sospecha es indispensable para desenmascarar los intereses de clase y la ideología de los textos, pero como método de lectura se empobrece si carece, como contraparte, de una hermenéutica de la fe que suspenda la incredulidad, al menos temporalmente, para que el texto pueda devenir en el mundo que habita el lector o intérprete[14]. En la misma dirección, Hans-Georg Gadamer sostiene que todo estudio hermenéutico empieza con una sospecha inicial sobre el mundo, pero que el único mundo y ser que podemos conocer y con el que podemos comunicarnos con fluidez es el propio lenguaje[15].

El historicismo de Basadre parece registrar estas consideraciones de los giros "lingüísticos" y "hermenéuticos" de la filosofía del siglo xx. Estos le deben mucho a Gadamer y su mentor Martin Heidegger, cuyos escritos ejercieron influencias en Basadre. Tomando las consideraciones de Gadamer y algunos elementos del esquema de Ricoeur, el historicismo de Basadre podría ser caracterizado como una hermenéutica de fiel sospecha, pues la sospecha inicial o investigación crítica

---

es, pues, la de un intelectual propiamente dicho: El intelectual, ante todo, siente la voluptuosidad del problema, de la pesquisa en sí: es un hombre de interrogaciones. La posición de Mariátegui es la de un agitador, está llena de proselitismo; se sabía siempre adónde iban a parar sus reflexiones como en las películas yanquis se sabe que todo concluye en boda; es la posición de un hombre de respuestas. Como hombre de respuestas estudió la realidad peruana para hallar soluciones" (Basadre 1931: 197- 198)

[14] Véase: Ricoeur (1981).

[15] Véase: Gadamer (1984), pp. 313- 323; (2001).

siempre está ya investida en una afirmación del ser u ontología literaria llamada Perú. Por el contrario, el discurso de González Prada se aprovecha de una hermenéutica de fe sospecha, pues su mordaz crítica está enteramente investida de la denuncia de un Perú "leproso" que requiere fe en una cura radical.

En un nivel más profundo y figurativo, lo que unía los discursos de González Prada, Mariátegui y Basadre era la noción compartida de que el sujeto nacional llamado Perú estaba dividido. Aunque, como veremos, las divisiones imaginadas del sujeto nacional fueron configuradas de maneras diferentes (en líneas geográficas, raciales, biomédicas o culturales históricas), fue la noción del sujeto nacional dividido lo que distinguió al historicismo peruano de posguerra del historicismo republicano de Sebastián Lorente. Este cambio de un historicismo "genealógico" y evolucionista, a un historicismo "antigenealógico" y dialéctico también es visible en el pensamiento de lo historicistas franceses y alemanes de la época (por ejemplo, en el cambio entre Ernest Renán y Otto Bauer, es decir, entre la década de 1880 y 1920). En el caso peruano como en los europeos, estos cambios reflejaban respuestas intelectuales de posguerra a crisis nacionales. En ambos casos, las narrativas historicistas de la nación continuarían, a pesar de la "crisis del historicismo", sirviendo de base y apoyo a las narrativas antigenealógicas o historicistas tardías de la nación del siglo XX[16].

El hecho de que González Prada fuera indispensable para la "nueva" generación de intelectuales peruanos no solo tenía que ver con el tono polémico de su retórica, sino con el nuevo lenguaje sociológico del diagnóstico, el que ahora ganaba prestigio en el discurso histórico peruano. Este lenguaje fue constitutivo del entorno de interpretación propio de la posguerra o, para usar la terminología de Dilthey, del "círculo hermenéutico" al que se dirigían los textos de Basadre y en el que habitaban.

[16] Véase: (2003a), y Kelley (2006).

Uno de los conceptos clave de este nuevo lenguaje sociológico era el de "feudalismo", que proveyó un arsenal de conceptos críticos que ayudarían a desplazar la historia filosófica y genealógica de la "civilización peruana" de Lorente —en la que el Perú había escapado de los problemas de la "Edad Media" de Europa a través del paso repentino de lo "Antiguo" a lo "Moderno" colonial—. Ahora, por el contrario, el Perú estaba atrapado en un incesante "medieval" y dialéctico "espíritu feudal" que impedía su progreso hacia la moderna unidad nacional.

En Europa, el feudalismo fue teorizado, por un lado, como la base de la propiedad de la libertad moderna; y, por el otro, como la etapa necesaria en el camino del capitalismo, y de allí, hacia el socialismo. En el Perú, el discurso sobre el feudalismo se centró en la "hacienda feudal", que estaba inevitablemente vinculada al discurso sobre "el indio" o "la comunidad campesina indígena" o ayllu, que, se consideraba, había sufrido marginalización y explotación en manos de retrógrados terratenientes "feudales" o "gamonales". En la mayoría de los casos este feudalismo colonial de los terratenientes o el "semifeudalismo" poscolonial de los gamonales fue visto como un severo impedimento para la formación del capitalismo y el nacionalismo moderno en el Perú. Hacia la década de 1920, la noción de un creciente feudalismo y sus vínculos con la suerte del indio se convirtieron en el "problema social" y "cuestión nacional" central del Perú.

Una notable contribución a la definición peruana de este "problema" fue el breve y polémico texto de González Prada "Nuestros indios", escrito en 1904 pero publicado por primera vez de la decisiva batalla de Ayacucho, celebrado en 1924. De muchas maneras, este opúsculo era una típica denuncia al mal gobierno español que seguía las trazadas líneas del discurso de la leyenda negra. Localizaba los problemas del Perú en el servilismo y la ignorancia inmemorial de los indios, la que se había manifestado, o al menos eso parecía, durante la Guerra del Pacífico. Parafraseando los comentarios del genio literario

peruano Ricardo Palma, González Prada declaraba que, para el servil e ignorante indio, la guerra con Chile era "una contienda civil entre el General Chile y el General Perú"[17].

En 1904, la posición de González Prada era de hecho polémica, pero no era nueva ni tampoco aceptada por todos; algunos aspectos de esa posición eran compartidos por el influyente ensayista y editor periodístico Luis Carranza, cuyos textos circularon ampliamente en la década de 1880. Notablemente, las posiciones de Carranza y otras posturas positivistas similares fueron rápidamente atacadas y fácilmente rechazadas y consideradas infundadas hacia y en 1885, cuando la sangre del campo de batalla aún estaba fresca. En 1885, en la notable publicación periódica peruana *La Revista Social*, José Antonio Felices arremetió contra esas posturas positivistas y denunciatorias, como lo habían hecho Félix Cipriano Zegarra y Sebastián Lorente antes de él[18]. En vísperas de la Guerra del Pacífico, Lorente había insistido que todas esas "declamaciones ya frías" sobre la estupidez o la naturaleza no patriótica de los peruanos indígenas contemporáneos no eran más que "la vieja calumnia de las razas opresoras contra las razas oprimidas"[19]. Citando conflictos anteriores, Lorente sostiene que los verdaderos "rasgos" de los indios del Perú "se revelan en la forma de un valor sereno en el campo de batalla", donde habían demostrado "abnegación sublime" por la patria[20].

Algunos escritores peruanos miraban con simpatía la campaña de resistencia y el régimen posterior a la guerra de Andrés Avelino Cáceres, y sabían de primera mano que las guerrillas de indios eran las que en realidad habían luchado ferozmente, inclusive sufriendo inmensas pérdidas, contra las tropas chilenas

[17] Véase: González (1985)[1924], p. 208

[18] Véase: Felices (1885), pp. 3-7.

[19] Véase: Lorente (1879), pp. 38- 39.

[20] *Ib.*, p. 39.

(y peruanas no patrióticas). Para muchos de estos críticos estaba claro que el Perú no había perdido la guerra porque a los indios les faltara instinto patriótico. Hacia 1924, sin embargo, las polémicas frases sobre la Guerra del Pacífico se estaban convirtiendo en "historia"; y, por ello, el dudoso ensayo de González Prada encontró nueva vida. Además del olvido, el ensayo se benefició de su audaz llamado a la acción, que rompía con el tono filantrópico de anteriores discursos republicanos sobre el indio. En la década de 1860, este se hallaba representado por la *Sociedad Amiga de los Indios* de Juan Bustamante, de la que Lorente fue secretario y vocero.

De acuerdo con González Prada, "la condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduele al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores". La antigua solución "liberal" de la "educación" ahora era rechazada. El existente patriotismo militante de los guerrilleros indígenas era olvidado, tal como el activismo de la Sociedad Amiga de los Indios. Ahora, una parcela de tierra y un rifle, al estilo norteamericano, se lograría el objetivo[21].

Luego de las Revoluciones mexicana y rusa, sin embargo, la tierra y el rifle adquirían nuevos significados en la imaginación histórica de los intelectuales peruanos. En 1927, Mariátegui adoptó la posición desafiante de González Prada, pero le añadió un socialismo revolucionario que encontraba su "raíz y causa" en el ayllu y en el "socialismo" del Estado inca. Pero fue Hildebrando Castro Pozo (1890- 1945) quien hizo etnográficamente viable y económicamente practicable el sueño socialista de Mariátegui, o, al menos, eso parecía.

De hecho, *Nuestra comunidad indígena* de Castro Pozo, también publicado en el mágico año bolivariano de 1924, era de

[21] González Prada, *Ob. Cit.*, p. 209.

lectura obligatoria en el Perú del centenario. Los intelectuales de la década de 1920 eran más receptivos al "socialismo inca", en parte gracias al estudio sociológico de ayllu realizado por Castro Pozo. Su estudio demostraba que el Perú no solo era la tierra de una opresión inmóvil, despótica y feudal del indio "siervo". Un "comunismo agrario", "práctico" y defensivo había sobrevivido en las comunidades campesina andina de la República.

El estudio de Castro Pozo de las instituciones de las comunidades contemporáneas era descriptivo y sin pretensiones; estaba basado en reportes agrícolas, observaciones anecdóticas y entrevistas, la mayor parte de las cuales estaban relacionadas con los Andes centrales, donde Lorente había escrito sus pensamientos sobre el Perú en la década de 1850. El modesto "ensayo" de quinientas páginas de Castro Pozo —que, según las palabras del autor, "solamente ha desbrozado en esta selva virgen de nuestra sociología nacional"— ahora sugería que, en muchos casos, la organización comunitaria de tierras y trabajo basada en el parentesco todavía era una fuente vital de fraternidad y sustento[22].

Las parcelas eran distribuidas a familias en usufructo y el acceso a las tierras del común estaba basado en los derechos colectivos. A los recién casados, por ejemplo, se les proveía un nuevo hogar, construido mediante el trabajo comunal. Castro Pozo observaba que "ni el comunismo contemporáneo había logrado hacer algo así[23]. Las comunidades andinas también habían solucionado el moderno "problema del trabajo". Aunque los dueños de plantaciones y los terratenientes "feudales" consideraban que los indígenas eran indolentes y no merecedores de confianza, Castro Pozo anotaba que cuando trabajaba en y para la comunidad (en minga), eran enérgicos y productivos. Esto se debía a lo siguiente:

[22] Véase: Castro Pozo (1924), p. 498.

[23] *Ib.*, p. 32

> La comunidad conserva, pues, dos principios económicos sociales que hasta el presente ni la ciencia sociológica ni el empirismo de los grandes industrialistas han podido resolver satisfactoriamente: el contrato múltiple de trabajo y la realización de este con menos desgaste fisiológico y en un ambiente de agradabilidad, emulación y compañerismo. Los sindicatos modernos que luchan por alcanzar lo primero y los grandes economistas por resolver lo segundo tienen, en esta institución, una fuente de enseñanza y un vivo ejemplo que imitar[24].

De acuerdo con Castro Pozo, estos "principios" habían sido cultivados por el imperio Inca, el que había guiado "las fiestas sociales o religiosas [dedicadas] al trabajo". Pero era la comunidad contemporánea el que les había "conservado" en su seno[25].

El estudio de Castro Pozo continuaba la senda de las anteriores sociologías positivistas de Javier Prado y la "Generación de 1900", en particular de la tesis doctoral de Víctor Andrés Belaúnde. Este último había "redescubierto" el ayllu a través de los seminarios al estilo germánico de Carlos Wiesse en la Universidad de San Marcos a inicios del siglo. Wiesse había leído y difundido las reflexiones sobre el ayllu del sociólogo comparativo alemán Alfred Cunow. Sin embargo, queda claro que fue el mentor de Wiesse, Lorente, quien adelantó la centralidad y longevidad de la primera comunidad andina basada en el parentesco de su *Historia de la civilización peruana* de 1879. El antipositivista Lorente, sin embargo, no había tenido un enfoque historicista del "espíritu comunal" de las comunidades del Perú, ahora parecía pasado de moda para la nueva generación.

Mariátegui tomó la lección de Castro Pozo sobre la tierra y el trabajo y la utilizó para criticar el influyente libro de

[24] *Ib.*, pp. 47-48.

[25] *Ib.*, p. 47.

Louis Baudin, *El imperio socialista de los incas*, así como la popular novela histórica de Augusto Aguirre Morales, *El pueblo del sol*. Como ha anotado Robert Paris, Mariátegui criticó los "apriorismo liberales e individualistas" del francés e hizo un llamado por "un poco de relativismo histórico"[26]. Sin embargo, rescata a Castro Pozo quien, desde su perspectiva, "se presenta exento de preconceptos liberales":

> Esto le permite abordar el problema de la "comunidad" con una mente apta para valorarla y entenderla. Castro Pozo, no sólo nos descubre que la "comunidad" indígena, malgrado los ataques del formalismo liberal puesto al servicio de un régimen de feudalidad, es todavía un organismo viviente, sino que, a pesar del medio hostil dentro del cual vegeta sofocada y deformada, manifiesta espontáneamente evidentes posibilidades de evolución y desarrollo. Sostiene Castro Pozo, que "el ayllu o comunidad, ha conservado su natural idiosincrasia, su carácter de institución casi familiar en cuyo seno continuaron subsistentes, después de la conquista, sus principales factores constitutivos". En esto se presenta pues, de acuerdo con [el antropólogo peruano Luis] Valcárcel, cuyas proposiciones respecto del ayllu, parecen a algunos excesivamente dominadas por su ideal de resurgimiento indígena[27].

Basándose en las declaraciones de Castro Pozo de las comunidades indígenas contemporáneas, Mariátegui sostenía que el llamado despotismo del Estado socialista no era tal para los trabajadores comunitarios de los ayllus: "este tipo de esclavitud generalizada", escribió, "pudo constituir, para los indios, la única forma posible de libertad". Al sostener esto, y aparentemente

[26] Véase: Mariátegui (1977) [1928], p. 83; y Paris (1980).

[27] Mariátegui, *Ob. Cit.*, pp. 80-82.

sin ser consciente de ello, Mariátegui simplemente reiteraba la crítica historicista de Lorente al sesgo liberal de William Prescott. Al resaltar la "tendencia natural de los indígenas al comunismo" y su "espíritu comunista", el fundador del Partido Socialista Peruano se hacía eco, una vez más, aunque en otro registro político, de la lectura de Lorente del "espíritu comunal" de los antiguos y modernos peruanos[28].

A pesar de la arremetida de la feudalidad —siempre bajo la cubierta del "liberalismo formal" de la República—, el indio salvaguardaba "su ley ancestral". Esto era así porque el "individualismo" liberal no había encontrado las condiciones necesarias para florecer en áreas rurales donde "el comunismo, en cambio, ha seguido siendo para el indio su única defensa" contra los "señores feudales". Así, citando nuevamente a Castro Pozo, Mariátegui anota que inclusive "en las aldeas indígenas donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos del patrimonio y del trabajo comunitarios, subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu comunista"[29].

Aunque el lenguaje de Mariátegui era a menudo historicista, indigenista y romántico, siempre ponía énfasis en la causalidad de los "procesos socioeconómicos" subyacentes en la historia. De hecho, Mariátegui se identifica sistemáticamente en sus textos maduros como "socialista" (y nunca como historiador), y los socialistas todos, por supuesto, estaban de acuerdo con que, "en última instancia", todos los "problemas" históricos y culturales del Perú eran de naturaleza "socioeconómica". Al igual que Lorente, sin embargo, el socialista entendía que el "espíritu comunista" pragmático de las comunidades agrarias

[28] Nótese que Mariátegui iguala "Perú" y "peruano" con lo indígena y lo precolonial; el "peruano" de Lorente ha sido naturalizado completamente en su discurso.

[29] Mariátegui, *Ob. Cit.*, pp. 82-83.

debía ser transformado y movilizado, y que requería un ideal moderno o "mito" movilizador. En el caso Lorente, ese mito era la "libertad" y su vehículo, el "espíritu comunal"; en el caso de Mariátegui, el mito era el "socialismo", y el medio, "su ley ancestral". Este mito podía movilizar a criollos y mestizos revolucionarios a un proyecto nacional capaz de librar a los victimizados pero potencialmente "nuevos" indios de la "feudalidad" y liderarlos hacia ese audaz nuevo mundo de comunismo universal cuya vanguardia era Europa, o así lo creía Mariátegui[30].

La visión de Mariátegui de la nación era historicista y dialéctica. El Perú era una "nacionalidad en formación" porque todavía no había resuelto su dialéctica histórica, nacida del "pecado original" de la conquista española. El Perú no estaba formado por uno, sino por dos "elementos" culturales o espacio- temporales que no habían logrado una síntesis bajo la República porque el Perú no contaba con una verdadera clase capitalista. Su élite criolla era "colonialista" y feudal, un desventurado instrumento del capital extranjero, e incapaz de construir una nación. En el esquema de Mariátegui los dos elementos son el indígena o inca, y el español o colonial. Citando a Valcárcel, Mariátegui confirmaba la visión del antropólogo indigenista de que "la dualidad de la historia y del alma peruanas, en nuestra época, se precisa como un conflicto entre la forma histórica que se elaboró en la costa y el sentimiento indígena que sobrevive en la sierra hondamente enraizado en la naturaleza[31].

Como Valcárcel, Mariátegui pensaba que el Perú histórico era una "formación costeña"; el resto del Perú era una masa natural, ahistórica, a la espera de convertirse en histórica (la "verdadera nación" de González Prada). En términos teóricos, el "Perú" de Mariátegui y Valcárcel era, en esencia, un espejo

[30] Al respecto, véase: Leibner (1999).

[31] Véase: Mariátegui (1977) [1928], p. 205.

colonial de la "Europa" de Hegel, que el filósofo alemán de la dialéctica había concebido como la potencial síntesis del "espíritu" del norte histórico, dinámico, "germánico" y protestante, y el del sur histórico, estancado, "románico" y católico[32].

La República peruana había fracasado en su promesa de redimir al indio, sostenía Mariátegui, porque no era más que un vacío "formalismo liberal" al servicio de la "feudalidad" o "poder feudal"[33]. Como tal, "el Perú es un concepto por crear" y este concepto "no podrá ser creado sin el indio". Era la tarea hegeliana de su generación "revolucionaria" hacer un "nuevo Perú" con el indio que así uniera al indígena, ahistórica y antigua sierra, con la criolla, histórica y moderna costa. En esta reivindicación revolucionaria del indio, escribió Mariátegui, "consiste la derrota del colonialismo, sobreviviente aún, en parte, como estado social —feudalidad, gamonalismo—, pero batido para siempre como espíritu. La revolución ha reivindicado nuestra más antigua tradición"[34].

Esta "revolución" imaginaria del indigenismo lleva al socialista peruano a una visión historicista del indio como "una raíz, como una causa, jamás como un programa". Como "una raíz" el indígena era "en parte inmutable", una masa demográfica "encorvada". Las políticas liberales que buscaron darle propiedad no habían podido energizarlo, porque "el indio nunca se ha sentido menos libre que cuando se ha sentido solo". Por el contrario, el indio encuentra, en comunidad, una defensa colectiva contra los terratenientes feudales, pero como consecuencia de su postura "encorvada" y defensiva, es "melancólico y nostálgico"; y, por ello, no está inclinado a la revolución. A diferencia del dinamismo de la civilización occidental:

---

[32] Sobre la teoría dialéctica de Europa de Hegel, véase: Dainotto (2007).

[33] Véase: Mariátegui (1975) [1925], p. 122.

[34] *Ib.*, p. 121.

> En las sociedades asiáticas —afines sino consanguíneas con la sociedad inkaica— se nota en cambio cierto quietismo y cierto éxtasis. Hay épocas en que parece que la historia se detiene. Y una misma forma social perdura, petrificada, muchos siglos. No es aventurada, por lo tanto, la hipótesis de que el indio en cuatro siglos ha cambiado poco espiritualmente. La servidumbre ha deprimido, sin duda, su psiquis y su carne. Le ha vuelto más melancólico, pero poco más nostálgico. Bajo el peso de estos cuatro siglos, el indio se ha encorvado moral y físicamente. Mas en el fondo oscuro de su alma casi no ha mutado. En las sierras abruptas, en las quebradas lontanas, a donde no ha llegado la ley del blanco, el indio guarda aún su ley ancestral[35].

El lenguaje historicista y orientalista de Mariátegui era bastante común para el periodo y representa, de alguna manera, una regresión de la narrativa híbrida (orientalista y occidentalista) de Lorente sobre los incas y el alma del Perú. Como Basadre, Mariátegui empleaba una narrativa filogenética de apogeo y caída a su sujeto, como lo revela este pasaje:

> Hasta la Conquista se desarrolló en el Perú una economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos (…). La organización colectivista, regida por los Inkas había enervado en los indios el impulso individual; pero cómo había desarrollado extraordinariamente en ellos, en provecho de este régimen económico, el hábito de una humilde y religiosa obediencia a su deber social. Los Inkas sacaban toda la utilidad social posible de esta virtud de su pueblo, valorizaban el vasto territorio del Imperio construyendo caminos, canales, etc., lo

[35] Véase: Mariátegui (1977)[1928], p. 336.

> extendían sometiendo a su autoridad tribus vecinas. El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaban fructuosamente en fines sociales. Los conquistadores españoles destruyeron, sin poder naturalmente reemplazarla, esta formidable máquina de producción. La sociedad indígena, la economía inkaica, se descompusieron y anonadaron completamente al golpe de la Conquista. Rotos los vínculos de su unida, la nación se disolvió en comunidades dispersas. El trabajo indígena cesó de funcionar de un modo solidario y orgánico. Los conquistadores no se ocuparon casi sino de distribuirse y disputarse el pingüe botín de guerra. Despojaron los templos y los palacios de los tesoros que guardaban; se repartieron las tierras y los hombres, sin preguntarse siquiera por su devenir como fuerzas y medios de producción (…). [Luego] el Virreinato señala el comienzo del difícil y complejo proceso de formación de una nueva economía. En este periodo, España se esforzó por dar una organización política y económica a su inmensa colonia. Los españoles empezaron a cultivar el suelo y a explotar las minas de oro y plata. Sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista, echaron las bases de una economía feudal[36].

La caracterización de Mariátegui del Perú colonial como "feudal" se basaba en la noción —también expresada por Juan Espinosa, José Martí y Manuel González Prada— de que los españoles, en realidad, no habían colonizado el Perú, como supuestamente lo habían hecho los británicos de Nueva Inglaterra (un hecho admirable), sino que se habían limitado a "conquistarlo" y "esclavizarlo". España había sido muy débil para colonizar efectivamente su imperio, por lo que había sido una mera empresa militar y eclesiástica más que política y

[36] Véase: Mariátegui (1989) [1928], pp. 13-34.

económica". A diferencia de la tierra prometida de Nueva Inglaterra, "en las colonias españolas no desembarcaron grandes bandades de pioneers". Solo codiciosos "virreyes, cortesanos, aventurero, clérigos, doctores y soldados" llegaron al Perú y la "población de Lima estaba compuesta por una pequeña corte, una burocracia, algunos conventos, inquisidores, mercaderes, criados y esclavos". Como resultado no había una "verdadera fuerza de colonización" en el Perú. El español era inepto para "crear núcleos de trabajo", pues, "en lugar de la utilización del indio, parecía perseguir su exterminio".

Para Mariátegui la independencia de América Latina fue un mero subproducto de "las necesidades del desarrollo de la civilización occidental o, mejor dicho, capitalista". España tenía una economía atrasada que no podía competir con el "Occidente capitalista", es decir, con la Europa de noreste y los Estados Unidos. Después de la independencia, el "Occidente capitalista, invirtió en los sectores exportadores de Brasil y Argentina, en donde se pudo establecer una clase capitalista nacional. Pero "en el resto de la América del Sur", este desarrollo estuvo impedido por la "subsistencia de tenaces y extensos residuos de feudalidad" que persistía detrás de una fachada "formalista" de liberalismo.

Sin embargo, esta tenaz resistencia fue atenuada, en el caso peruano, por "la riqueza del guano y del salitre". Con las rentas provenientes de las exportaciones del guano, el Perú pudo atraer capital británico entre las décadas de 1840 y1870, y fue durante este periodo (la época de Lorente) que emergió una burguesía comercial, "confundida y enlazada en su origen con su estructura aristocrática". El "gobierno de Castilla marcó la etapa de solidificación de una clase capitalista" en la costa y esta clase se organizó políticamente con la bandera del "civilismo" (el Partido Civil dirigido por Manuel Pardo). Pero durante este periodo los financistas británicos tomaron control de la economía peruana, incluyendo sus ferrocarriles, que serían pagados con las ganancias proyectadas de las exportaciones de guano y salitre.

Las ganancias del guano, sin embargo, iban declinando cuando el Perú perdió los campos de nitrato en la Guerra del Pacífico.

Aunque hubo señales de que había emergido una nueva clase dominante durante este periodo, la guerra había demostrado que eran "falsas" y tampoco había traído "como una compensación, siquiera en este orden de cosas, una liquidación del pasado". Dado que la burguesía peruana (así como la chilena) no había logrado destruir el pasado feudal, el poder había revertido a los líderes o caudillos militares después de la guerra. A pesar del surgimiento de nuevas industrias y la recuperación de la minería, la economía peruana seguía siendo predominantemente agraria. El comercio, las finanzas y la minería estaban en manos de extranjeros, y la economía agraria peruana estaba dominada por el latifundio o gran hacienda de los terratenientes feudales y no por los capitalistas urbanos. Como resultado, y en contraposición a la causa de la "emancipación republicana", en el Perú, "se ha encargado al espíritu del feudo —antítesis y negación del espíritu del burgo— la creación de una economía capitalista"[37].

Todo el "problema del indio" del Perú sería explicado de manera similar[38]. Para el crítico socialista peruano, todos los intentos de resolver este problema "que ignoran o eluden a este como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teoréticos". Solo la "crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país", y este "tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra". Sería imposible enfrentar este problema mientras la "feudalidad de los gamonales" subsista en el Perú. Dado que el poder feudal no había sido quebrado, las reformas liberales eran solo

[37] *Loc. cit.*

[38] El polémico ensayo titulado "El problema del indio" no estuvo incluido en la primera edición de los *Siete ensayos*. Los editores de las obras completas de Mariátegui lo incluyeron en ediciones póstumas. El breve ensayo de Mariátegui apareció por partes, una de ellas fue publicada en *La Nación* del 16 de enero de 1929, bajo el título de "El nuevo Perú".

"formales" y no habían echado raíces. Bajo la República, las reformas liberales que habían buscado redistribuir la propiedad solo habían logrado que las tierras de los indios cayeran en manos de los terratenientes feudales. Aquí Mariátegui hacía eco de las críticas de González Prada y otros indigenistas. Que el "problema del indio" fuera de tipo "étnico" o cultural era solo una ideología "imperialista". Mariátegui también descartaba la propuesta de que la "educación" pudiera "mejorar la condición del indio". En todo caso, en el Perú la educación seguía siendo mayoritariamente "colonial"[39].

Estas dramáticas contenciones del socialista peruano fueron desafiadas pronto. Los críticos sostenían que no estaban respaldadas por la historiografía existente y que su autor solo reciclaba las viejas narrativas de la leyenda negra, cultivadas por los rivales imperialistas de España, y por un sector de los revolucionarios fundadores de la República. Era bien conocido que el imperio español en el Perú se basó en una extensiva colonización y en la construcción de grandes ciudades y centros mineros, y que en las áreas rurales el orden colonial se basaba en la reproducción de la fuerza de trabajo india en "repúblicas" organizadas, en la que la recolección del tributo en trabajo, bienes y especies podía desarrollarse. La narrativa de Mariátegui del Perú colonial como "feudal" y "esclavista" dejaba todo esto de lado, haciendo posible afirmar que los españoles no habían sido verdaderos colonialistas y que, como resultado, se vieron obligados a importar esclavos para trabajar en plantaciones. Es más, al sostener una imagen idealizada de angloamérica como el modelo de "colonización de *pioneers*", la polémica narrativa de Mariátegui ignoraba el lugar de la esclavitud en las colonias

[39] Mariátegui sí reconoció los esfuerzos "liberales" de Lorente y Pedro Gálvez para reformar el sistema universitario peruano. Después de Lorente, sin embargo, el sistema educativo peruano había regresado al "espíritu colonial" reminiscente del virreinato hasta el movimiento estudiantil de 1919; véase: Mariátegui (1977) [1928], pp.130-135.

británicas. Aún más inconsistente era el hecho de que la propia narrativa de Mariátegui contradecía su afirmación teórica de que el "colonialismo es igual al feudalismo".

Mariátegui había argumentado consistentemente que el Perú tenía una "economía de conquista" de feudalismo y esclavitud. Solo luego, y "poco a poco" se convirtió en una "economía burguesa", aunque "sin dejar de ser, desde una perspectiva general, una economía colonial". Había una obvia contradicción entre la narrativa de la mala "conquista" y el buen "colonialismo" en los escritos de Mariátegui, y esta misma contradicción también se encuentra en los escritos de José Martí y Juan Espinosa.

En *La realidad nacional* (1931), un Víctor Andrés Belaúnde más maduro y pospositivista rechazó firmemente la "interpretación de la realidad peruana" de Mariátegui[40]. Este último ya había atacado a Belaúnde, calificándolo de "colonialista" académico aliado con la antigua aristocracia, y ahora el "colonialista" daba una aguda respuesta nacionalista que hacía ver a Mariátegui anticuado y poco leído. En su respuesta, Belaúnde se presentaba como partidario de una "cristianismo integral", en oposición al "socialismo integral" de Mariátegui. Pero más allá de las afiliaciones ideológicas, Belaúnde señalo que el socialista había basado sus argumentos casi exclusivamente en la tristemente célebre publicación británica del informe para uso interno de Jorge Juan y Antonio de Ulloa sobre el gobierno colonial de las Indias (hoy conocido como Noticias Secretas de América) e hizo dos críticas a la caracterización hecha por Mariátegui del colonialismo español como una conquista "feudal" y "esclavista" en vez de un verdadero colonialismo.

Para Belaúnde, Mariátegui tenía la historia al revés: los ingleses solo había colonizado una franja de tierra en la costa

[40] Este libro era una colección de ensayos, muchos de los cuales habían aparecido en la década de 1910 en *La Ilustración peruana* y luego en el *Mercurio Peruano*, entonces bajo la dirección de Belaúnde.

atlántica de Norteamérica; por el contrario, los españoles habían colonizado el vasto interior de un continente entero, de costa a costa, adoptando "una política de penetración, y de penetración no solo explorativa, sino de colonización y asiento"[41]. Así, por ignorar la historia, Belaúnde descartaba la visión dialéctica y dualista del Perú elaborada por Mariátegui.

En realidad, aseguraba, el Perú era una antigua nación mestiza de grupos raciales intermedios dispuestos en una gran número de geografías locales bastantes más complejas de lo que la simple dialéctica costa/sierra podría sugerir. Más aún, las poblaciones mestizas de estas heterogéneas zonas tendían hacia un "espíritu nacional" unificado, forjado históricamente. Tal vez el golpe más duro fue la crítica historicista de Belaúnde a la visión "naturalista" del Perú de Mariátegui. Belaúnde ahora utilizaba el argumento de Renan de que la nación era una comunidad espiritual de la memoria, forjada en la convivencia cotidiana y basada en el olvido de viejos conflictos:

> Nadie ha penetrado más sutilmente en el complejo y esquivo concepto de nación que Renan en su famoso ensayo. Después de destacar como factor predominante el factor geográfico- racial, se inclina a lo que podríamos llamar los factores históricos y los factores espirituales. Comunidad de recuerdos y de esperanzas a través de una larga convivencia política, parece que fuera el elemento constitutivo de toda nacionalidad. Esa comunidad espiritual ha existido, a pesar de nuestra incultura y analfabetismo, de nuestras incoherencias y divisiones, y se ha despertado a veces en forma clara y eficiente. Que esa comunidad une, a pesar de complejos psíquicos, a blancos y mestizos, a serranos y costeños, no hay la menor duda, y se puede afirmar también que ella ha ido permeando

[41] Véase: Belaúnde (1931), pp. 89-90.

> las capas indígenas. Yo no puedo creer que toda la masa indígena carezca del concepto de nacionalidad y que más fácilmente pueda adquirir una conciencia racial retrospectiva que una conciencia nacional[42].

Para muchos intelectuales peruanos, la invocación de Renan realizada por Belaúnde movía el debate sobre el "problema social" y la "cuestión nacional", más allá del indigenismo y positivismo a otro nivel, crecientemente historicista[43]. La visión de Mariátegui del Perú como una dualidad colonial etnogeográfica congelada por la "feudalidad" pero aún habitada por indios comunistas, ahora parecía excesivamente rígida, economicista y "naturalista", y, por ello, desfasada. La idea de que el Estado inca era "socialista" también sería atacada desde diversas posiciones, especialmente desde la sociología histórica y la antropología[44].

---

[42] *Ib.*, pp. 91-92.

[43] Basadre era muy claro al respecto: "La idea de que una nación necesita tener comunidad de raza, de sangre, de idioma o de intereses económicos en su población, corresponde a un momento en que se atribuye excesiva importancia a las ciencias naturales. La nación es un fenómeno histórico y la historia no es una ciencia de la naturaleza. Suelo, idioma o sangre pueden formar el cuerpo de la nación, pero la explicación de este concepto no resulta viable a través de las cosas naturales. La nación, dice un pensador de nuestros días, está encima de las realidades naturales y de toda cosa concreta; porque la nación es creación exclusivamente humana (…) la nación emerge (…) como una de las estructuras humanas, hija legítima del hombre"; Basadre (1947a: 270). En otro trabajo, Basadre cita al neokantiano Heinrich Rickert, quien "trazó la división entre las ciencias naturales y las ciencias culturales y probó definitivamente que la historia no es ciencia natural, derribo toda la tesis determinista [de] que el sociologismo positivista había incrustado en el proceder histórico para sacar de él leyes fijas o inexorables, base de su pesimismo y fatalismo"; Basadre (1958: 32-33). Es notable aquí la concordancia con el antipositivismo kantiano de Lorente.

[44] Las críticas provenían de la sociología histórica o comparativa, y de la etnohistoria, ambas disciplinas inspiradas por desarrollos ocurridos fuera del Perú. El propio Belaúnde intervino desde el inicio. Él estaba inspirado por

Sin embargo, el discurso de Mariátegui no era "naturalista",

la misma "nueva" crítica social o sociológica positivista de la historia política "liberal" que había influido a Mariátegui. De hecho, fue el joven Belaúnde que había declarado abiertamente el triunfo de "lo social" sobre "lo político" en el siglo XX (este último era signo principal del siglo XIX). La sociología histórica a inicios del siglo XX en el Perú ahora se definía como contraria a los supuestos dogmas del siglo XIX, el "formalismo liberal" y su "historia política". Belaúnde estudiaría las "leyes sociales reales" del antiguo Perú sin consideración por su contenido "moral". Lamentablemente para el Perú, declaraba Belaúnde, esa historia real, hasta entonces solo había sido escrita por extranjero. Entre estos extranjeros ilustrados se encontraban Clements Markham, Alfred Cunow, Guillaume de Greef, Max Uhle, Hebert Spencer y el sociólogo boliviano Bautista Saavedra, cuyo libro, *El ayllu* (1903), era indispensable para el nuevo estudio sociológico de las "antiguas instituciones peruanas". Belaúnde anotaba que los peruanos Carlos Wiesse y José de la Riva-Agüero también habían realizado contribuciones notables, aunque por haber seguido las pistas de académicos extranjeros. Como Riva-Agüero, Belaúnde ignoraba la contribución fundamental de Lorente a la historia del Perú antiguo, como vimos en anteriormente (Thurner 2012), al asociarlo, equivocada e inconscientemente, con la "superficial" y meramente "descriptiva" historia política. En vez de enfocarse en la "monarquía peruana", o cabeza del Estado como supuestamente habían hecho los historiadores "liberales" del siglo XIX, el "sociólogo moderno" del antiguo Perú debería centrar su mirada en los verdaderos "elementos constitutivos" a la base: los ayllus. La hipótesis de Cunow de que "la monarquía peruana respetó la organización de los ayllus, y lo único que hizo fue sistematizarla" constituyó "una verdadera revolución en la manera de considerar el imperio incaico (…) para estudiar acertadamente el Tahuantinsuyo, no hay que ver en conjunto la monarquía; debemos estudiar los pequeños elementos constitutivos: los ayllus". Pero, por supuesto, esta revolución ha sido adelantada por Lorente en 1870, cuando volteó la mirada de la historia de la "monarquía", en la cumbre, hacia el "espíritu comunal" de la "civilización peruana" de las comunidades indígenas "bajo" los incas. Para Belaúnde, el nuevo enfoque sociológico en el ayllu revelaba que el Estado inca no había sido "socialista". Para él, ese Estado "fue simplemente la resultante de la unión de las pequeñas agrupaciones o ayllus que ocupaban colectivamente la tierra bajo la dominación de la más fuerte (…) tribu de los quichuas. Se ha desvanecido el sueño del socialismo peruano (…). El Perú antiguo es una enorme aglomeración de ayllus"; Belaúnde (1908: 17-24).

como afirmaba Belaúnde. En realidad, de alguna manera, era bastante historicista. En parte por ello, el tono de denuncia y precisión analítica de la mordaz crítica de Mariátegui al "feudalismo colonial" peruano continuarían rondando como fantasmas en el discurso histórico y político peruano. Basadre estuvo plenamente consciente de este persistente y atractivo fantasma.

El atractivo continuó en parte porque Mariátegui y sus contemporáneos lograron establecer otro dualismo perdurable en el discurso del siglo XX sobre la nación. Los "indigenistas" como Mariátegui y Valcárcel, y en cierta medida los "indoamericanistas" como Víctor Raúl Haya de la Torre, muchos de los cuales abrazaban una retórica de denuncia y un combativo socialismo o antiimperialismo, ahora estaban atrincherados en contra de los que despreciaban como "hispanistas" o colonialistas"[45].

[45] El "indoamericanismo" antiimperialista de Haya de la Torre veía la historia de "Nuestra América" como una serie de invasiones" —del "feudalismo" y "mercantilismo" español, seguido por el "capitalismo industrial" británico y norteamericano— cuyo resultado acumulativo era la subyugación y explotación de los "indios". El "problema del indio" era "el problema de América". Rechazando los nombres "Hispanoamérica" y "Latinoamérica" por eurófilos, y siguiendo a Waldo Frank, Haya de la Torre declaraba que "el europeo va extinguiéndose o transformándose en América, como ocurrió con el [migrante] asiático o ario en Europa". En "indoamérica", el europeo era consciente o inconscientemente indianizado", pues "es ley histórica que las influencias del conquistador se extinguen y transforman en los pueblos conquistados". Como resultado, "la nueva revolución de nuestra América será revolución de base y sentido indio". Como sus pares peruanos, Haya argumentaba que el mejor método para estudiar "nuestra realidad" era "el método hegeliano, vale decir, la dialéctica" que "tiene su ancestro en Heráclito" quien dijo que "nada permanece, todo deviene". Aun así, continuaba Haya, Heráclito fue un "fatalista" porque ignoraba "la libertad dentro del proceso del devenir". Este método había "sido aplicado por Marx a las sociedades europeas" y podía ser ahora aplicado fructíferamente a la historia americana. El colonialismo español fue la síntesis de la tesis nativa precolonial y la antítesis de la conquista, pero la independencia no había logrado destruir el "feudalismo", sino que en realidad lo había exacerbado. A diferencia de la antifeudal Revolución francesa, las

Entre ellos se encontraban Belaúnde y Riva Agüero; y en menor grado, "latinoamericanistas" como Francisco García Calderón[46]. Como había hacho Lorente un siglo antes, ahora le tocaría a Basadre construir un puente filosófico e historicista entre el abismo que dividía a los indigenistas de los hispanistas.

revoluciones hispanoamericanas habían fracasado al respecto, por lo que era tarea de la generación de Haya de la Torre destruir el feudalismo y producir una nueva y positiva síntesis de la libertad "india". La democracia real no existía en América, "porque la realidad es feudal". Así, Haya enfatizaba el elemento racial unificador y antiimperialista de la indianidad en América, mientras que la reivindicación del indio de Mariátegui estaba más basada en la clase. Aunque la visión de Haya era continental, ambos eran nativistas y nacionalistas, y su pensamiento era revolucionario e historicista, en el sentido que se volcaba al pasado solo para transformar el presente. En el Perú de los años 1920 y 1930, esa combinación a menudo se traducía en un vanguardismo nativista y neo-hegeliano alineado, a grandes rasgos, con la noción de que el socialismo y el gobierno proletario (y, de esta manera, indio) eran inevitables e históricamente auténticos. Véase Haya de la Torre (1961), pp. 15- 83.

[46] Francisco García Calderón pasó buena parte de su vida productiva en París, donde se convirtió en el primer "latinoamericanista" del Perú. Sus historias, tales como *Le Pérou contemporain: Etude sociale* (1907) y *Les démocraties latines de l'Amérique* (1912), muestran una obsesión por la "idea de raza y cultura", que el autor consideraba "la cuestión dominante de la política contemporánea". Aunque *Les démocraties latines* apareció en la serie de Gustavo Le Bon, Bibliotheque de Philosophie Scientifique, es claro que las ideas del peruano sobre la "raza" eran más heterodoxas o criollas que las del francés. La descripción de los incas de García Calderón es mayormente consistente con la de Prescott, y tal como lo había hecho el positivista Javier Prado antes que él, se basaba en las influyentes notas etnológicas de Luis Carranza sobre la "raza indígena peruana", según las cuales los nativos estaban condenados, por su historia de despotismo y por la biología lamarckeana, a vegetar en roles serviles.

El ensayo histórico como apuesta por la República

Las primeras obras mayores de Basadre, La iniciación de la República y La multitud, la ciudad, y el campo en la historia del Perú, aparecieron a fines del Oncenio del presidente Leguía. De alguna manera, ambas constituyen críticas a las tendencias autoritarias de ese régimen (muchos de sus amigos y colegas, entre ellos Mariátegui, habían sido hostigados, apresados o forzados al exilio durante su mandato) y a lo que Basadre llamaba su superficial y decorativo "nacionalismo-pasatiempo".

La primera de ellas es un innovador recuento de los principales acontecimientos políticos y militares de la independencia, y se apoya en el recurso explicativo del bosquejo sociológico de las clases sociales y las doctrinas políticas o ideológicas, concebidas, en su mayor parte, en términos críticos pero no marxistas. En contraposición con la noción dominante de que este periodo había estado marcado por el caos, Basadre le dio significado nacional y social a las campañas de independencia, a los debates políticos y a los regímenes liderados por caudillos que caracterizaron el tumultuoso periodo posterior a la independencia. En la nueva interpretación de Basadre, fue en este periodo que se "determinó la nacionalidad".

Basadre periodizó la temprana historia republicana del Perú en amplia concordancia con un lenguaje historicista en el que el sujeto histórico está prefigurado como una totalidad que se va desarrollando en el espacio y el tiempo, es decir, en el cual el Perú emerge como nación en una serie de luchas a las que se le asigna significado como momentos formativos en un proceso de realización. La secuencia de los periodos habla por sí misma, es decir, su caracterización provee la estructura narrativa de apogeo, crisis, caída y renovación que prefigura todo análisis e interpretación. El significado nacional también está escrito en las caracterizaciones de las clases sociales, las ideologías y los caudillos.

Así, el desfile aparentemente caótico de caudillos o gobernantes militares ahora es presentado de acuerdo con el criterio de un "peruanismo amplio, pero discutible", por un lado, y un "peruanismo limitado pero auténtico", por el otro. La primera etiqueta correspondía a un "gran Perú" reminiscente de la gloria pasada (el Imperio inca y el virreinato del Perú), mientras que la disminuida República peruana con sus estrechas fronteras poscoloniales se representa como "auténtica" precisamente porque logró pasar —aquí vemos actuar tanto la máxima croceana como la apuesta pascaliana—, es decir, porque existe como "devenir" y, por ello, tiene un futuro más amplio que el gran Perú, que ya no existe, excepto como el "pasatiempo" de hispanistas e indigenistas[47]. Así, el historicismo afirmativo de Basadre se aleja de los sueños de grandeza y de las pesadillas de pérdida, y en su lugar toma al Perú existente como "promesa" y "posibilidad".

Basadre extendió lo que llamó el sentido psicológico de lo contemporáneo, inherente a la máxima de Croce, a la dimensión espacio-temporal como proximidad política. A diferencia de la mayoría de hombres del periodo colonial y probablemente de todos los hombres de la precolonial era de los incas —aquí Basadre hacía eco de la manera en que Vico concebía a los griegos, como primitivos distanciados de los europeos modernos—, los criollos fundadores de la República eran "como nosotros", es decir, como Basadre y sus lectores; dicho en breve, "contemporáneos". Así, la "historia de y para nosotros" de Basadre era más limitada e inmediata que el "nosotros" genealógico decimonónico de Lorente, que abarcaba completamente a las "primitivas" comunidades de "peruanos" y a "nuestros Incas" como fundadores nacionales.

No obstante, Basadre también tenía una concepción larga y genética de la historia peruana, aunque como una especie

[47] Véase: Basadre (2002) [1929-1930], p. 146.

de prehistoria funcional[48]. Pero el gesto equivalía a lo mismo: crear un "nosotros" genealógico contemporáneo, a través de un abismo de historia a partir de aquellos que no eran parte de él. A pesar de su llamado por una historia social del "Perú profundo", Basadre mayormente escribió la biografía colectiva de un Estado y una sociedad nacionales luchando por cumplir la promesa sobre la que se había fundado la República. En este sentido, el "nosotros" de Basadre podía ser más auténtico e inspirador porque era reflexivo, es decir, su sujeto era su propia autobiografía política, entendida como un urgente compromiso moral con la completa realización histórica del Perú y como una apuesta por la "promesa" del Perú como república democrática.

Notablemente, el "nosotros" histórico criollo más inmediato de Basadre es formulado en relación con el "problema nacional" y la "cuestión social" que, tomados en su conjunto, problematizaban de nuevas maneras la República dominada por criollos, al contemplar las patentes aspiraciones de las clases bajas. En los escritos de Basadre, las clases bajas aparecen como un anónimo y telúrico "pueblo raíz" (una traducción del concepto historicista alemán de Grundvolk) y como masas o multitudes espontáneas, cuyas acciones intermitentes y con frecuencia mal dirigidas elevaban la cuestión social al nivel de problema nacional. Así, la generación de Basadre formuló esa cuestión —en su opinión no resuelta por los republicanos liberales del siglo XIX— como "nuestros problemas sociales". En su mayor parte, esos problemas fueron concebidos como una herencia de los pasados peruanos precoloniales y coloniales, pero como también se les consideraba universales, vinculaban al Perú con el resto del mundo.

La iniciación de la República es, en muchos sentidos, el más riguroso estudio de una época, de sus personajes dominantes

[48] Véase: Thurner (2003).

y de su trayectoria cíclica o en espiral, realizado por Basadre. Como ha observado lúcidamente Gustavo Montoya, es notable que el estilo prosaico y la estrategia ensayística del libro, basados en su tesis doctoral, permanecieran constantes a través de la larga carrera de Basadre y caracterizaran, en efecto, los pasajes clave de su obra más conocida, la monumental *Historia de La República del Perú*[49]. El estilo y la estrategia preferidos por Basadre serían siempre el ensayo conceptual o filosófico orientado a problemas y los bosquejos sociológicos de condiciones, doctrinas y personajes.

En general, Basadre no escribió historias absorbentes, y su prosa rara vez es elegante. De hecho, a primera vista parecería que el analista y ensayista Basadre no escribía un discurso narrativo sobre un sujeto con un nombre propio en su paso a través del tiempo, es decir, "historia propia" en el sentido bosquejado por Ranciére[50]. Pero esto es ilusorio. Podría atribuirse el éxito del estilo ensayístico de Basadre al hecho de que el sujeto maestro de casi toda su escritura histórica y filosófica es el sujeto llamado Perú, que siempre es prefigurado en términos afirmativos, fenomenológicos y ontológicos, y que siempre marca sus ensayos e historias como historia propia e historicismo.

Como veremos más adelante, a pesar de lo que asegura el propio Basadre, su monumental *Historia de la República* no es, en realidad, una "historia narrativa sintética" sino, como su propio autor confesara, un manual para la enseñanza universitaria. En respuesta a su inesperado éxito comercial, su trabajo se plasmó en seis ediciones y en la adición de una docena de tomos, con

[49] Véase: Montoya (2002).

[50] Basadre escribió solo un libro que se acerca a ser una historia de un sujeto en el sentido global del término; un libro analítico y bien escrito de "vida y tiempos" construido alrededor del virrey Conde de Lemos, que tal vez sea la mejor lectura de Basadre.

lo que se convirtió en una masiva biografía de la República, un pastiche enciclopédico de anales, bosquejos, fragmentos de ensayo, notas y cifras recopiladas bajo el marco periódico unificado introducido por vez primera en la *Iniciación de la República*, y que prefiguraba toda lectura significativa de los contenidos como un proceso masivo y múltiple de "peruanización". A pesar de que una lectura crítica de la *Historia de la República del Perú* revela bastante sobre la carrera y el modo de escribir historia de Basadre, los fundamentos de su historicismo filosófico se exhiben más abiertamente en sus ensayos.

El primer ensayo mayor de Basadre fue leído como discurso anual en la Universidad de San Marcos, que por entonces convocaba a las figuras más prominentes del Perú. Inspirado en parte por la crítica goethiana y relativista de la civilización occidental de Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente, La multitud* de Basadre hace una lectura fichteana y hegeliana del proceso histórico del Perú. El ensayo traza una visión crítica de un Perú en crisis y decadencia que dramatiza, en términos historicistas, la alienación del hombre urbano moderno respecto de sus raíces agrarias. Abordando los temas indigenistas y la dialéctica hegeliana de Mariátegui y Valcárcel, Basadre describe la emergencia de un "dualismo cultural" en el Perú, en el que la ciudad costeña, nuevo hogar de los conquistadores españoles, es dinámica históricamente, mientras que el pasado indígena primordial "se refugia" en el campo andino.

Bajo el antiguo socialismo agrario de los incas —Basadre sigue a Baudin al respecto— existió una "relación natural" entre el campo y la ciudad[51]. Sin embargo, los centros inca no eran verdaderas "ciudades en el sentido greco-romano", sino locaciones tributarias y ceremoniales para las élites étnicas. El orden precolonial no podía producir "verdadero patriotismo", para Basadre, puesto que sus diferentes castas eran piezas

[51] Véase: Baudin (1928).

"yuxtapuestas" de una máquina social teocrática. Por contraste, los españoles fueron individuos o agentes históricos provistos de una conciencia nacional fichteana (véase el análisis más adelante), y este hecho social-histórico explica su victoria sobre los incas. La conquista había destruido la vieja relación tributaria entre los centros urbanos y el campo en el Perú. Después de la conquista, "en el campo se refugió el pasado (…) fueron desapareciendo los últimos [gobernantes] incas (…) pero perduró la muchedumbre ya no tranquila e isócrona sino perseguida, espantada, desplazada" a través del territorio[52].

Para Basadre, la civilización europea traída al Perú por España se había forjado tanto de la tradición "romana" de la ciudad-Estado, como de la influencia "germánica" del Estado-nación descentrado y basado en las áreas rurales[53]. El virreinato del Perú, gobernado desde la nueva capital costeña de los conquistadores, explotaba al campo "semifeudal", donde ciertos aspectos del antiguo orden económico rural del Perú habían sobrevivido. Como resultado, la República peruana había heredado graves contradicciones estructurales entre la ciudad y el campo. Estas contradicciones eran un reflejo de las de la Europa de Hegel. La solución peruana a este problema hegeliano era reunir el campo con la ciudad mediante una descentralización federalista, para que "la región" (es decir, los centros regionales), y no Lima, dieran "base administrativa y económica a la unidad nacional"[54]. Para decirlo en breve, la descentralización del Estado produciría una nueva síntesis nacional.

A pesar del cisma entre la ciudad y el campo, la costa y la sierra, la multitud había emergido, en ambos lados, del estado dócil, "isócrono", en el que había permanecido bajo los incas, y de la existencia "perseguida" y "espantada" en la que se

[52] Véase: Basadre (1947a), pp. 58-59.

[53] *Ib*., p. 259.

[54] *Ib*., p. 261.

mantuvo bajo los españoles, para devenir en una fuerza unificadora, aunque intermitente, en la historia peruana. La multitud expresaba espontáneamente el "verdadero sentido histórico del pueblo", pero este no era atendido por el Estado y sus líderes. La multitud aparecía en diferentes momentos y era criolla, mestiza, india, plebeya, urbana o rural. De hecho, el criollo urbano había estado presente en la independencia, pero los actores reales y victoriosos habían sido los jefes militares o caudillos y sus ejércitos, no el pueblo. Los indios estuvieron al margen de la independencia.

Bajo la República continuó el viejo orden colonial en el que las ciudades dominaban al campo, mientras que las grandes haciendas rurales se expandían a costa de las comunidades campesinas indígenas. Sin embargo, levantamientos rurales "espontáneos" —desde el de Túpac Amara (1780) hasta las recientes hostilidades en la sierra sur en la década de 1920, pasando por el de Atusparia (1885)— mostraban un continuo descontento con ese proceso. El argumento metodológico de Basadre era que la multitud podía ser considerada un "sismógrafo" de los profundos temblores telúricos del pueblo peruano. El nuevo historiador social era similar a un sismólogo, pues debía mantener el oído en el suelo. Basadre exhortaba a su audiencia y a sus lectores a dejar atrás el superficial y vanaglorioso "nacionalismo-pasatiempo" del momento y en su lugar cultivar un nuevo y claro "nacionalismo problema". Este llamado era un ataque obvio a la inclinación del régimen de Leguía por lo monumental, a su glorificación de héroes, y su indigenismo de salón; y sin duda hizo que muchos de "los notables" presentes en la ocasión —entre ellos el propio presidente Leguía— se sintieran incómodos. Existían demasiados problemas históricos que debían resolverse antes de que el Perú pudiera declararse una verdadera nación.

La restauración de la razón histórica del Perú

En su segunda colección importante de ensayos, titulada *Perú: problema y posibilidad* (1931), Basadre pintó un "panorama de la formación histórica del Perú". Dicho "panorama" era una "historia genética" herderiana de la progresión epocal del pueblo y la tierra hacia su destino, desde el advenimiento primitivo de la civilización preinca en adelante, a pesar de —o, en realidad, debido a— la "cuestión social", hasta su ascensión hacia el inevitable futuro socialista. Una vez más, Basadre seguía la caracterización de Baudin de la civilización inca como un:

> (…) imperio singular donde el hombre era una simple pieza de la máquina estatal y, al mismo tiempo, era paternalmente protegido (…) estaban clausuradas las perspectivas para la ambición, la avaricia, y el espíritu de la iniciativa (…). Tal organización es solo posible dentro de una colectividad sin sed de libertad, de poder o de riqueza con un cuerpo numeroso de funcionarios concienzudos premunidos de precisas estadísticas[55].

Caracterizaba la conquista española como un "aluvión" que había añadido una nueva capa al "terreno fértil cultivado por los Incas" y afirmaba que, en ese aluvión, se sentó "el comienzo de la siembra de la nacionalidad peruana". La "siembra" continúa durante la colonia, pero no concluye con ella, y la independencia planta nuevas semillas de libertad y democracia. "La historia peruana", concluye Basadre, si no se estudia "recordando que el Incario fue solo el terreno, la Conquista la siembra y las épocas posteriores la cosecha y el comienzo de nuevas siembras que han de germinar (…) ha perdido su significado"[56].

[55] Véase: Basadre (1931), pp. 1-12.

[56] *Ib.*, p. 4.

La independencia fue mayormente un fenómeno urbano y criollo, por lo que era solo una "promesa" y no la consecución de las aspiraciones nacionales. En esto Basadre proponía, siguiendo a Mariátegui, que el cumplimiento de esa promesa ocurriría a través de la futura formación de un socialismo de inspiración europea, en virtud de la cual el Perú abrazaría la historia mundial y regional o latinoamericana definitivamente, resolviendo así sus problemas social y nacional. El joven Basadre cerraba su texto con estas palabras: "Con el socialismo debe culminar el fatigoso proceso de formación histórica del Perú"[57].

Aunque la visión política de Basadre era, en términos generales, socialdemócrata o evolucionista socialista, más que socialista revolucionaria, esta fue la única vez que dejó que su historicismo lo llevara por el sendero del destino marxista. Es importante remarcar que el sendero de Basadre se cruzara con el de Mariátegui porque ambos entendían el marxismo, primero, en términos nacionales e historicistas. Después de la prematura muerte de Mariátegui, sin embargo, Basadre se distanció del marxismo peruano, principalmente porque este tomó un rígido giro estalinista. Sin Mariátegui, el marxismo peruano ya no era suficientemente nacionalista e historicista. Significativamente, para Basadre este giro también significaba un regreso al pensamiento "antihistórico" y "abstracto" del siglo XIX.

En 1943, Basadre escribió que "la tragedia profunda de nuestra época está en que las bases teóricas sobre las que reposaba la mente del siglo XIX hoy se hallan en crisis"[58]. A pesar de su esfuerzo por restaurar la respetabilidad de la República peruana, Basadre deploraba lo que consideraba el carácter antihistórico del pensamiento del siglo XIX. De manera similar a la "crítica de la razón histórica" de Dilthey y a las reflexiones críticas de

[57] *Ib.*, pp. 248-249.

[58] Véase: Basadre (1958), p. 27.

Edmund Husserl sobre "la crisis de la ciencia europea", Basadre caracterizaba al pensamiento decimonónico en Sudamérica como abstracciones antihistóricas que habían creado imágenes "ideales" y, por ello, falsas, de la nación y el hombre. Para Basadre, los sudamericanos del siglo XIX habían sido "idealistas" que creían que el hombre era "un ente racional, por encima de la historia". Para ellos, "la historia pesa sobre él como odioso lastre"[59].

El ataque historicista de Basadre al pensamiento decimonónico a menudo transpiraba indignación, dirigida a los "derrotistas" y a quienes hacían una "reverencia sumisa a Europa". Como en el prefacio a *La iniciación*, la "propaganda" de González Prada vuelve a ser su objetivo principal: su "sociologismo positivista" coincidió "con el progresismo abstracto en la sumisión frente a la moda europea"[60]. Sin embargo, la crítica de Basadre al pensamiento peruano del siglo XIX también estaba inspirada en corrientes europeas, y en particular en las críticas historicistas contemporáneas alemanas, italianas y españolas al neoclasicismo, el racionalismo y el positivismo franceses.

Su rechazo general al pensamiento decimonónico era claramente exagerado y producía considerable daño colateral. En efecto, Basadre saltó del republicanismo clásico de la era de la independencia, o el llamado "progresismo abstracto" de los fundadores (lo que para Basadre era "idealismo" o "racionalismo"), al "sociologismo positivista" de la generación de González Prada (que para Basadre era "materialismo" o "naturalismo"). Con ello se salteó el más práctico historicismo republicano de los años 1850-1870 y, con él, el pensamiento historicista de Lorente, quien de muchas maneras había anticipado la "historia peruana del Perú" del propio Basadre[61]. Para decirlo en pocas palabras, la crítica historicista de Basadre era posible, en parte,

[59] *Ib.*, p. 28.

[60] *Ib.*, p. 31.

[61] Véase: Thurner (2005).

gracias al gesto de olvido que depositaba la anterior y pionera tradición historicista peruana en el basurero de historia llamado "pensamiento del siglo XIX".

En un pasaje crucial, Basadre revisaba las causas históricas mundiales subyacentes a la crisis de la razón y la consecuente revisión de la idea de progreso. Notablemente, esta crisis y revisión no se traducía, sin embargo, en una crisis de la razón en el Perú, pues para Basadre el Perú como nombre, idea, entidad y ser era más profundo y más perdurable que la crisis de ideas o las innovaciones desencantadoras de la ciencia positiva. Sobre el punto, Basadre sostenía que "la promesa del Perú" hecha en la independencia se había convertido en "elemento esencial y permanente de la persona nacional" y, como tal, no podía ser negada. El historicismo de Basadre, paradójicamente, venía al rescate de la razón antihistórica o abstracta del Perú, pues era la razón la que había hecho la promesa republicana de igualdad y prosperidad. Lo importante no era tanto la razón fundacional, sino el hecho historicista u ontológico de que, como consecuencia de esa razón, el Perú promisorio existía como un modo de devenir. En el mismo gesto, el "nacionalismo problema" o la noción historicista del problema social de Basadre vino al rescate del futuro de la nación, ya que el futuro ahora era concebido como un unificador compromiso de cumplimiento de la "promesa de prosperidad e igualdad entre peruanos". Dada la importancia fundamental de este pasaje para entender el pensamiento historicista de Basadre, lo citaré largamente:

> A lo largo de los últimos ochenta años, las bases racionalistas e idealistas de esta actitud han sido contradichas. El prodigioso desarrollo de las ciencias biológicas, sociológicas, antropológicas e históricas, así como el estudio de la psicología infantil, de la psicología de las masas y hasta de la psiquiatría, han hecho esfumarse la idea del "hombre razonable", erigido como arquetipo a principios del siglo

pasado. Se esfuma, igualmente, la idea del individuo como unidad atómica, como persona soberana, porque su vida es inseparable de su ambiente social y porque si no pertenece a una comunidad y se ha descargado de su herencia humana, es como un errante animal. La idea del progreso también sufre una esencial revisión. Existe, sin duda alguna, y de un modo creciente, el progreso entendido como dominio sobre la naturaleza exterior (…). Pero lo que entonces pareció absurdo se ha realizado: los nuevos y prodigiosos instrumentos de la ciencia y de la industria han sido puestos al servicio de la guerra. El porvenir no es "sol sin occidente". Pese a sus comodidades y a sus máquinas, el hombre no es más feliz ni mejor. A veces, el exceso de racionalismo, al implicar exceso de cultura y de refinamiento, lo ha llevado a la decadencia, volviéndolo estéril, escéptico o antisocial. Algo queda, sin embargo, del progresismo abstracto, tal como él fue entendido en nuestra América. Preciso es no olvidar que con él coincidió el proceso de la Independencia, en cuya raíz alentó el concepto de soberanía y de libertad nacional (…). Y este concepto de soberanía y de libertad es más hondo que el vaivén de las ideologías y que los cambios introducidos por el aporte de las ciencias. Quedan, por lo tanto, como elemento esencial y permanente de la persona nacional, que es preciso defender y afirmar. Pero ahí no se limita ese legado. No sólo se trata de una afirmación; se trata también de una promesa. ¿Para qué hemos conquistado la Independencia? Para desarrollar al máximo las posibilidades de este suelo y para dar una vida lo mejor posible al hombre peruano[62].

Es notable que el rescate y la defensa historicista de la razón nacional descansaran sobre una afirmación de la "persona

[62] Véase: Basadre (1958), p. 20.

soberana" colectiva, aunque dividida, llamada Perú, y en un rechazo al individuo racional y soberano, al que asocia con el pensamiento de inicios del siglo XIX. Esta transposición social de nociones liberales de progreso estaba relacionada con la devastación europea en la Gran Guerra. La crítica de las ideas del siglo XIX, asociadas a la Ilustración, el idealismo alemán y el historicismo clásico, pero también con el positivismo y las ciencias naturales, fue particularmente aguda en el periodo de entreguerras, cuando Basadre visitó Alemania y España. Edmund Husserl y su estudiante Martin Heidegger, así como el filósofo español José Ortega y Gasset, se encontraban entre los críticos más brillantes, y Basadre los leyó a todos ellos.

La crisis fue provocada, en parte, por las bajas humanas e ideológicas de la Gran Guerra, entre las que se encontraba la ilimitada fe liberal en el desfile hegeliano de la civilización europea. *La decadencia de Occidente* de Spengler, aunque estridente, fue un ejemplo emblemático de la nueva crítica historicista del progreso. Como resultado, muchos intelectuales latinoamericanos que antes habían adorado la civilización europea (en el caso de Basadre, especialmente Alemania) ahora se volcaban hacia adentro. Ahora, Basadre bromeaba "desearíamos estar todavía más lejos de Europa de lo que estamos"[63]. Sin embargo, deberíamos poner el énfasis en el "deseo", pues la lectura hegeliana de Basadre de la historia peruana convertía al Perú en un espejo no tan distante de Europa, y su crítica historicista de la "razón" del siglo XIX en realidad restauraba la razón del Perú, aunque en la forma de una persona soberana pero dividida, cuyo modo histórico de devenir era guiado por la búsqueda de una promesa "abstracta" que había devenido en "esencial y permanente".

[63] *Ib.*, p. 32.

De regreso a la promesa del "aún no"

El distanciamiento imaginario de Europa significaba un vuelco hacia adentro, hacia un germánico "Perú profundo" y su promesa. Como tantos otros de su generación, Basadre reasumió su compromiso con el proyecto del "verdadero nacionalismo", con el abrazo a "lo nuestro", con la "historia peruana del Perú" y con la pedagogía social de una historia real y vital que sirviera como un manantial de fuerza contra las poco sanas "fuerzas internacionales". El ensayo "La promesa de la vida peruana" de 1943 reapareció como la pieza principal en *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú* de 1947 y luego se publicó en 1958 con dos ensayos adicionales, en un libro muy vendido que llevó el mismo título. En este ensayo clave, Basadre transformaba el "progresismo abstracto" o razón de la promesa democrática del Perú contemporáneo en una ontología colectiva, un llamado afirmativo. En manos de Basadre, la promesa del Perú ya no era una mera idea abstracta, sino una fuerza vinculante que reunía lo ya vivido en la existencia del presente. En resumen, Basadre le dio al Perú una nueva razón histórica que no podía ser negada sin negar al propio Perú.

El propósito manifiesto de *Meditacione*s era "buscar la razón histórica del Perú, el saldo de los tiempo, su cuarta dimensión". Un Basadre inspirado escribe para "un público de lectores jóvenes de todas las edades (…) núcleos de gentes serias, profundamente deseosas de pensar con dignidad". Se dirige a sus jóvenes lectores peruanos en un tono universal, inspirándose en la historia de los pueblos y apelando a ella: "los pueblos que merecen su nombre albergan siempre reservas espirituales y morales, un bello potencial de nobleza de conciencia, de sueños y de empresas". Basadre continúa de modo característico afirmando que "a pesar de todo, cabe hacer en el Perú no solo la historia del servilismo, o de la deslealtad, o de la frustración de las ilusiones colectivas". También era necesario escribir una historia afirmativa del Perú "en un aspecto más fértil, en su

voluntad de camino, en su misión, en su esperanza". En otras palabras, las meditaciones de Basadre eran un "acto de fe y, al mismo tiempo, de destino"[64].

En *La promesa de la vida peruana*, Basadre explicaba en su prosa clara y persuasiva la motivación detrás de su primera historia. Aquí Basadre plantea la pregunta fundacional aunque repetitiva del historicismo, esta vez en relación no con el Perú sino con la República en la que el Perú había devenido. "¿Por qué fue fundada la República?", se pregunta retóricamente. "Para cumplir la promesa que en ella se simbolizó"[65]. Como el impulso colectivo (una traducción del concepto de *Trieb*, o fuerza histórica unificadora, de Dithey), que nombró al Perú en "el abismo" de la conquista española, la promesa de 1821 es en sí misma una fuerza histórica o razón, pues, "sin saberlo, la promesa recogió algunos elementos ya existentes en el pasado, transformándolos". Estos elementos incluían a los incas, quienes "para sus conquistas inicialmente procuraron hacer ver a las tribus cuya agregación al Imperio buscaban las perspectivas de una vida más ordenada, más próspera", y luego "incorporado el Perú a la cultura occidental, su nombre sonó universalmente como fascinador anuncio de riqueza y de bienestar". Finalmente, afirma Basadre, "al fundarse la independencia, sufrió también, un anhelo de concierto y comunidad: "Firme y feliz por la unión", dijo, por eso, el lema impreso en la moneda peruana (…) que tiene su máxima expresión en el "Somos libres" del himno nacional[66]. La promesa de Basadre quedaba trasformada en un auténtico llamado que había logrado juntar los elementos funcionales del pasado del Perú; no escuchar ese llamado era equivalente a negar tanto las posibilidades del pasado y la verdad innegable de que toda historia verdadera era

[64] Véase: Basadre (1947), pp. II–III.

[65] Véase: Basadre (1958), p. 20.

[66] *Loc. cit.*

historia contemporánea. Una vez más, la puesta de Pascal y la máxima de Croce se hacían manifiestas.

El concepto de la promesa de la República peruana de Basadre se remontaba hasta *La historia de los partidos* (1862) de Santiago Távara, libro en el que, el autor sostenía que la "promesa de libertad" era la gran "compensación" por los sacrificios de quienes habían fundado la independencia. Sin embargo, dicha compensación, dada en un "vacío", solo podía realizarse por medio de un violento olvido o negación del pasado colonial. Esa era la tarea necesaria y destructiva de la generación de la independencia, y Távara la relacionaba con la huida del pueblo judío de Egipto[67].

En el Perú posterior a la Guerra del Pacífico, Basadre reclamaría esa promesa, no como un olvido sino como una memoria con un futuro. Haría que los ojos peruanos dejaran de fijarse en el perdido paraíso del "pasado, ya sea ahistórico (Adán y Eva) ya sea histórico (Incas)". Así, Basadre rechazaba la nostalgia de los hispanistas peruanos y la utopía socialista de los incas cultivada por los indigenistas[68]. Los peruanos debían volcarse "hacia el futuro, el sueño del paraíso no perdido, sino por encontrar", pues "el sueño del paraíso futuro abierto para todos amanece junto con la edad contemporánea (…) la Independencia fue hecha con una inmensa promesa de vida próspera, sana, fuerte y feliz. Y lo tremendo es que aquí esa promesa no ha sido cumplida del todo en ciento veinte años"[69].

---

[67] Véase: Távara (1951)[1862].

[68] El uso de Basadre de los términos "ahistórico" e "histórico" es inconsistente con su uso anterior, que había seguido la visión hegeliana de Mariátegui. Aquí, parece utilizar "ahistórico" para referirse a una visión del pasado que es falsa, es decir, una añoranza nostálgica por algo que nunca existió. Por su parte, "histórico" es aplicado a los incas porque, para Basadre, su utopía socialista sí había existido, pero no era ya viable.

[69] Véase: Basadre (1958) pp. 13-14

Para Basadre, entonces, la promesa no realizada no era un signo colonial de subdesarrollo en comparación con Europa, sino algo tremendo, un llamado conmovedor al trabajo colectivo para hacer un futuro más democrático. Escribir, entonces, la base republicana para una futura utopía peruana o ucronía, sería la tarea "verdaderamente nacionalista" de su monumental *Historia de la República del Perú*[70]. Ese monumento libresco consagrado a la República registraría los muchos motivos por los que la "promesa" del Perú había sobrevivido sin haber sido cumplida, con lo que contribuiría a su realización. En resumen, el siglo XX brindaba al Perú una segunda oportunidad para hacer las cosas bien de la manera espectacular y utópica: este "hecho social" era un verdadero don de la historia e inspiraba a Basadre y a su generación.

El ensayo de Basadre de 1941 sobre el "país profundo", añadido a la segunda edición de *La multitud* (1947), historiaba "la existencia misma del Perú como Estado (país legal) o como 'nacionalidad' (país profundo)". En el "Colofón sobre el país profundo", Basadre sostenía que "el drama de la vida peruana ha surgido del hecho de que el Estado no resultara acondicionándose bien dentro de la nación"[71]. Este diagnóstico llevaba a la conclusión de que el Perú tenía dos historias, una correspondiente al Estado y la otra a la nación o nacionalidad. Cabe notar que el mismo "drama" había sido un tema central en el pensamiento historicista alemán[72].

---

[70] Como anota Koselleck, la noción histórica de una utopía en el futuro en vez del pasado y que podía proyectarse desde el presente como una ucronía posible emergió en Francia poco antes de la Revolución. Véase: Koselleck (2002), pp. 86-88.

[71] Véase: Basadre (1947a), pp. 267-268.

[72] Basadre atribuía la expresión "país profundo" al francés Charles Peguy (1873-1914), pero la noción era común entre los historicistas alemans y estaba reflejada en conceptos tales como *Kulturstaat y Machstaat, o Kulturnation y Staatsnation* (que se encuentran tanto en Fichte como en Meinecke).

Desafortunadamente, escribía Basadre, la historia peruana hasta ahora había sido escrita solo como la historia del Estado. Aunque no ofrece un ejemplo enteramente desarrollado de una alternativa, él deseaba que llegara el momento en que la historia peruana dejara de estar escrita en relación con el Estado y fuera escrita "en función con la naturaleza peruana"[73]. Al decir "historia de la naturaleza peruana", Basadre no se refiere, sin embargo, a la historia natural, sino que tiene en mente la "historia funcional" de la nacionalidad como una "aspiración cultural".

Basadre ahora rechazaba las concepciones "naturalistas" de la nación y de la historia (tales como las asociadas con el pensamiento de Prado, González Prada, Mariátegui o García Calderón). La nacionalidad no era una raza, una lengua o una geografía; no era solo el pueblo y el suelo. Aunque el concepto de Basadre de "pueblo raíz" o pueblo original de hecho era telúrico y consistente con la noción romántica de *Grundwolk* del historicismo alemán, "la historia de la naturaleza peruana" se encontraba en la intersección dinámica o "funcional" de "la multitud" y sus "líderes". La multitud histórica del Perú "se manifiesta también mediante un conjunto de urgencias y de aspiraciones, quizá confusas, de posibilidades y de necesidades a veces mutiladas, de empresas y de esperanzas siempre latentes". Como resultado, la nación necesita, si habrá de dejar huella en el mundo, líderes cuyo papel histórico sería articular los ideales o visiones que estaban en armonía con las aspiraciones de la multitud pero también las excedían. Históricamente, ahora se lamentaba Basadre, el Perú no había tenido esos líderes[74].

La relación funcional entre el pueblo y sus líderes se extendía al pasado y el presente, y por ello servía como modelo ideal para la historia nacional. "La verdadera nacionalidad", sostenía Basadre, emergía espontáneamente en la confluencia histórica

[73] Véase: Basadre (1947a), pp. 269-270.

[74] Véase: Basadre (1931), pp.35-36.

funcional del pasado y el futuro, lo que no es sino la fusión del "pueblo original" con las multitudes más históricas (españolas, criollas, mestizas) bajo la guía de líderes sabios que comprendieran los intereses históricos verdaderos del pueblo y de la multitud. Unir al pueblo y sus líderes en una nueva "historia natural" de la nacionalidad sería la base para una historia holística de la razón histórica del Perú. Esta historia uniría el pasado con el futuro imaginable, aunque excediendo a ambos:

> Solo aquello que tiene un futuro posee un pasado fecundo. Por eso, para la Patria, que es totalidad en el espacio y continuidad en el tiempo, comunidad de destino y convivencia en el presente, el ayer vale si sus vibraciones repercuten aquí y si van a prolongarse más allá, lejos del lugar a donde nuestra propia vida perecedera llegue. Historia no es solo un relato de acontecimientos. Historia es también la búsqueda de lo que resta después del paso de los acontecimientos[75].

La inspiración primaria de Basadre en este punto fue el filósofo español Manuel García Morente. Este había combinado la famosa noción de Renan de la nación como un compromiso espiritual con la memoria colectiva (o más precisamente, como sostiene Palti, un compromiso cotidiano con el olvido activo de los conflictos sobre los que se funda la nación) con la idea de Ortega y Gasset de que la nación era una posibilidad que consistía en la "adhesión" colectiva a una visión compartida del futuro[76]. García Morente encontró que Ortega y Gasset y Renán concordaban en un punto fundamental: la nación era un "plebiscito cotidiano" sobre la cuestión de la relación

[75] Véase: Basadre (1947a), pp. 279-280.

[76] Véase García Morente (1938) y Palti (2003a), sobre la idea de posibilidad de Ortega y Gasset. Asimismo, véase: Arista (2004).

entre el pasado y el futuro. De este modo, unía las idea de estos dos filósofos europeos para ofrecer un tercer punto de vista: propuso que la nacionalidad era la suma del pasado y el futuro, pero que también excedía esa suma histórica. Concluía que la esencia de una nacionalidad era el "estilo". Como "estilo colectivo" de vivir, la nacionalidad no podía definirse u observarse, porque no era una idea o una cosa, sino un "modo". Solo podía ser imaginado o configurado como un arquetipo o figura ideal modelada a partir del "hombre nacional". En el caso de España, esta figura arquetípica era "el caballero cristiano" que —sépanlo o no— todos los españoles quisieran ser" pero que "nadie ha sido, es ni será"[77]. Basadre citaba a García Morente como sigue:

> Ni la raza, ni la sangre, ni el territorio, ni el idioma bastan para dilucidar el ser de una nación. Ella es la adhesión a una empresa futura y la adhesión a un pasado de glorias y remordimientos. Aquello a que adherimos no es tampoco ni la realidad histórica pasada, ni la realidad histórica presente, ni el concreto proyecto futuro, sino lo que hay de común entre los tres momentos, lo que los liga en una unidad de ser por encima de la pluralidad de instantes en el tiempo[78].

El subtexto político de García Morente era que la nación tendría que rechazar todo proyecto que fuera incongruente con su estilo. Dado que el estilo de España era guiado por la figura heroica pero también humorística del caballero cristiano (un ideal a mitad de camino entre el mítico Cid, el ficcional don Quijote y el legendario conquistador), el comunismo internacional, obviamente, no era apropiado para España. La

[77] García Morente, Manuel. *Ob. Cit.*, p. 67.

[78] Véase: Basadre (1947a), pp. 279-280.

teoría de la nación de García Morente no se oponía al proyecto nacional de Franco, pero parece que Basadre —quien al menos, en términos peruanos, siempre fue un socialdemócrata de centro izquierda— no parece haber asociado esa teoría con una ideología política conservadora (se puede decir lo mismo de su lectura de Heidegger, cuyo pensamiento había influido claramente a García Morente), en parte porque Basadre compartía su concepto historicista de un "hombre nacional". Para que el socialismo echara raíces en el Perú (o España), tendría que hacerlo de una forma consistente con la razón histórica y el estilo de la nación (es decir, con el hombre nacional).

Aunque Basadre no utilizaba la palabra "estilo", sí adoptó el punto teórico general de García Morente de que la nacionalidad existe más allá de lo natural y lo ideal, y que es siempre "funcional", en el sentido de que unifica y excede la historia. El concepto genético de Basadre de formación nacional, con su lectura de la tradición historicista española, lo llevó a concluir que naciones como España tenían un origen antiguo o medieval. Tales naciones podían albergar poblaciones diversas, mientas que se identificasen con un estilo unificador forjado en una historia compartida y en un territorio con características naturales particulares. Sobre este punto, la historia heterogénea de España ofrecía alguna esperanza al Perú. Dado que, como veremos, Basadre localizaba el verdadero nacimiento de la nación peruana en la conquista o poco después de ella (en el "abismo de la historia" y "bautismo" luego confirmado por el "impulso colectivo" cuyo nombre era "Perú"), su lenguaje ontogénico y su teoría de la nacionalidad tendían a la conclusión de que la nacionalidad peruana era, a pesar de los antiguos orígenes del "pueblo raíz" u "original", relativamente joven. Como resultado, el Perú aún no había alcanzado el apogeo o la expresión completa de su estilo[79]. Pero las fuentes de ese

[79] *Ib.*, pp. 270-271.

estilo indudablemente existían en el estudio del pasado y en la adhesión a la promesa del Perú. En resumen, para que el "hombre peruano" alcanzara su destino y en el proceso adquiriera un estilo nacional unificado, necesitaba un empujón de la historia.

Pedagogía para un sujeto dividido

La historia como pedagogía nacional orientada al futuro no era un idea nueva en el Perú. Podría decirse que la historia dinástica de Pedro de Peralta Barnuevo, en el siglo XVIII, ya había adelantado esa noción y que para Lorente la historia republicana *para* el pueblo era la verdadera causa de la Edad Contemporánea. Desde José de la Riva-Agüero y la Generación de 1900, sin embargo, la noción de la historia como pedagogía nacional en el Perú había estado cada vez más modelada por los historicismos nacionales cultivados en las universidades alemanas e italianas. Riva-Agüero había sostenido que el estudio de la historia en la universidad de Lima debía emular a "esas universidades germánicas é italianas" que en el siglo XIX habían sido "ardorosos focos de patriotismo, y que fueron valiosísimas cooperadores de la renovación de sus nacionalidades respectivas"[80].

La historia peruana no era única al respecto. El modelo prusiano de investigación histórica y de seminario universitario fue emulado en Francia, el Reino Unido y los Estados unidos, mientras que el historicismo alemán (como la filosofía alemana) se convirtió en el estándar de la disciplina. Aunque la carga patriótica de Riva-Agüero tuvo como precedente el llamado de Lorente por una "historia de y para el pueblo", la tarea de la historia nacional tenía, en el Perú de la posguerra, un tono más grave, más urgente y más pedante. Ya Lorente

[80] Véase: Riva-Agüero (1910), p . 509.

había establecido que el "alma nacional" vivía en "la misteriosa comunidad de los siglos", pero las ilustradas metáforas de sueño y luz de Riva-Agüero sugerían que el "alma nacional" había sido eclipsada, y que era la labor pedagógica de la historia patria en la universidad revivir la autoconciencia de esa alma:

> Mucho se ha hablado y se habla, con loable propósito, de formar el alma nacional. En el fondo, esto tiene que significar, antes que nada, si no es una vana frase, el fomento y la popularización de la historia patria, depositaria y maestra de la tradición del país, y verdadera creadora de la conciencia colectiva. Porque el alma nacional no se improvisa, no surge de repente de la nada al conjuro de un individuo ó de una generación, sino que vive de la misteriosa comunidad de los siglos: es la suma de lo que de mejor hay en nosotros, de nuestros más altos y generosos anhelos, agregada á los de nuestros padres u antepasados, y á los de todos los que nos precedieron en estas tierras cuya configuración y cuyas influencias determinan, del propio modo que en las restantes del orbe, peculiares intereses y privativas maneras de sentir, que se traducen en un persistente ideal, más o menos concreto, servido unas veces y abandonado otras por la voluntad, según las vicisitudes de los tiempos, y a desfallecida, y a activa. No se hable pues de crear el alma nacional, porque esa alma existe, aunque aletargada y adormecida y si no existiera, carecería nuestra patria de razón de ser. Háblese de la necesidad de levantarla de la sombra casi inconsciente en que dormita y sueña, de traerla á regiones de luz, de hacer que sienta y conozca su propia vida, que adquiera, en una palabra, conciencia clara y plena de sí. Solo por esta tarea, en que ha de caber principalísima parte a la Historia debidamente comprendida, llegará ser nuestro patriotismo algo más que la explosión bulliciosa e instantánea con que en la actualidad se manifiesta; y se elevará hasta (…) ese firme

> y decidido paso que distingue a las naciones conocedoras de sus destinos y resueltas a conquistarlos[81].

Acá tenemos, en forma compacta, todo el programa pedagógico del historicismo peruano del siglo XX. Ahora, la verdadera tarea de la historia nacional era estimular la adquisición, en el Perú, de una "conciencia clara y plena de sí" como patria y nacionalidad, para que pudiera defenderse y cumplir su "destino". Era el destino de Basadre cargar con esa tarea.

En el ensayo "El sentido de la historia peruana", que abre la colección titulada *Perú: problema y posibilidad,* Basadre propuso una programa nacional de educación en historia que seguía al pie de la letra las ideas programáticas de Johann Gottleib Fichte, anunciadas en sus *Discursos a la nación alemana* (1807-1808). Las reflexiones pedagógicas de Basadre sobre la historia como un medio para aumentar la "conciencia nacional" eran más que las académicas, ya que, como ministro de Educación del Perú, propuso la "Nueva Educación" de Fichte en los colegios peruanos, aunque con resultados mixtos. Basadre escribió lo siguiente:

> ¿Para qué el conocimiento y la enseñanza de la Historia?, se pregunta la Nueva Educación. Antaño se creía que la Historia era la maestra de la vida, la forjadora de la conducta, la fuente del patriotismo. Prejuicio intelectualista demasiado ingenuo porque entonces los historiadores debieran ser los monopolizadores de la heroicidad, del civismo, de la virtud (…) y que "de un lado al otro del Rin cambia la verdad". Pero el error bélico está pasando a medida que el mundo se internacionaliza más[82].

[81] *Ib*., pp. 509-510.

[82] Véase: Basadre (1931), pp. 6-7.

¿Por qué entonces, conocer y divulgar la historia? "El especialista responde en nombre de la investigación de la verdad (…) pero ¿y la generalidad de los ciudadanos?". La "Nueva Educación, toma en cuenta a esa generalidad de ciudadanos, al decir que la Historia sirve "para sacar a los niños y a los hombres de sí mismos, para colocarlos en una consciente relación con el mundo en que viven, para hacerlos considerarse como actores, y autores de un gran drama que empezó antes de que ellos mismos nacieran y que abre perspectivas que trascienden en mucho a cualquier personal fin en interés e importancia". Este "colocarlos en una consciente relación" es el "verdadero fin de la historia"[83].

Esta nueva tarea pedagógica de la historia nacional estaba, por supuesto, basada en la proposición fichteana y hegeliana de que el pueblo no era un verdadero agente histórico hasta que alcanzara consciencia de sí mismo en el mundo. La gente debe ser "sacada de sí misma" y colocada en la consciencia histórica para que realizara su potencial de manera más acelerada. Como anota Elías Palti en su estudio del pensamiento histórico europeo sobre la nación, este era, precisamente, el punto que había ocupado a Otto Bauer y el mismo que en la Europa de entreguerras levantaba el espectro de un sujeto dividido e incompleto al interior de la nación. Parece que el miedo a este espectro, pero también a las posibilidades que surgían de él, jugó un papel significativo en el rápido ascenso de los proyectos violentos, masivos y creadores de mitos del fascismo alemán e italiano, así como del comunismo soviético[84].

Habiendo dado la espalda a Europa, la tarea del historicismo de construcción de la nación en el Perú de Basadre podía ser lograda gradual y pacíficamente, "creando conciencia histórica de sí" a través de la educación en las aulas y no de

[83] *Ib*, pp. 2-3.

[84] Palti, Elías José. Ob. Cit.

la propaganda masiva. "Por todo ello", explica Basadre, "el nacionalismo que, en otras partes, no es necesario o, fatalmente, está superado, urge aquí. En otras partes el nacionalismo es algo destructor; aquí debe ser constructor. Constructor de conciencia y constructor de soluciones. En otras partes es ofensivo; aquí necesita ser defensivo. Defensivo contra el ausentismo y defensivo contra la presión extranjera, de absorción material o mental"[85]. Es más, la tarea nacionalista brindaba una fecunda razón histórica para aquellos "sujetos conocedores" o "líderes" que habrían de guiar el proceso. En resumen, al elevar la conciencia histórica, la historia nacional en su forma fichteana de la "Nueva Educación" convertiría la heterogeneidad preexistente y ahistórica de nacionales preconscientes en un "querer intencional" colectivo al que se adherirían todos los peruanos.

Es de resaltar el rechazo de Basadre del *topos* ciceroniano de la *historia magistra vitae*. Como hemos visto, ese *topos* había guiado el pensamiento histórico peruano por largo tiempo, desde las historias dinásticas coloniales del Inca Garcilaso y Peralta hasta la republicana historia de la civilización de Lorente. La "luz de la verdad" ya no era el ingenioso producto de las *artes historicae*, es decir, de la astuta escritura y la contemplación filosófica de *examplae* luminosas o peligrosas extraídas del pasado genealógico del sujeto histórico. El viejo concepto de la verdad histórica no era más que "el perjuicio intelectualista" de los historiadores cortesanos, y este era desplazado, ahora, por el nuevo concepto de la "conciencia histórica". Como anotaba Koselleck sobre la Alemania historicista de Fichte, este cambio era una consecuencia de la elevación de la historia al estatus de una ciencia reflexiva[86].

Basadre ahora sostenía que la "conciencia histórica" era "la búsqueda del auténtico "yo" colectivo, o sea de lo que

[85] Véase: Basadre (1931), pp. 6-7.

[86] Véase: Koselleck (2004), p. 41.

"es" o "puede ser", en medio de lo que pasa y desaparece"[87]. Haciéndose eco de Riva-Agüero, Basadre insistía en que "el Perú ha carecido de una conciencia histórica a lo largo del siglo XIX" precisamente porque los peruanos no tenían un sentido consciente de "yo" colectivo. De hecho, para Basadre esa era la razón por el que el estudio histórico de las "realidades distintas" de la comunidad nacional era en sí mismo el "verdadero nacionalismo", pues ese estudio era la única base real para alcanzar la auténtica conciencia histórica. Basadre sostenía lo siguiente:

> Los hombres no han vivido en una comunidad universal, sino condicionados por la geografía, la economía, la sociología, etc. Y dentro del marco de Estados y naciones. El verdadero nacionalismo es el estudio de esas realidades distintas. Esto tiene palpitante importancia ante el prurito de implantación ciega de concepciones típicas exóticas. La tiene también desde el punto de vista de la Historia porque en el Perú ella es lo único que poseemos de común; todo lo que no emana de lo histórico es, en el Perú, radicalmente heterogéneo[88].

Para Basadre, la nueva tarea pedagógica de la historia, de formar al sujeto nacional, estaba así basada en la noción historicista de que "lo histórico" era, por definición, una fuerza unificadora que, a la vez que creaba, era creada por agentes históricamente conscientes, aunque al interior del marco de Estados y naciones. En resumen, si es reflexivo, lo histórico es unificador y nacional, y habría de proteger a los "hombres peruanos" contra la "implantación ciega de concepciones típicas exóticas" que producían "derrotismo". Basadre exclamaba,

[87] Véase: Basadre (1947b), pp. 63-64.

[88] Véase: Basadre (1931), pp. 2-3.

finalmente, que si la historia no era una fuerza nacional unificadora, entonces debía ser abandonada y no ser enseñada en las aulas del Perú.

El concepto de "memoria" era fundacional para la pedagogía fichteana de formación de sujeto por medio de la elevación de la consciencia histórica, elaborada por Basadre. Sin memoria, el individuo carecía de continuidad; de manera similar, sin memoria colectiva los pueblos y las naciones se extraviaban. Esto se debía a que, siguiendo a García Morente, "un país es una mezcla de tradición y de destino. Al decir tradición, se entiende continuidad. Y la continuidad implica necesidad de memoria"[89]. La pérdida total de memoria necesariamente producía locura, y la locura era la pérdida del nombre:

> La memoria, por eso, no es solo la conversación del pasado en medio del presente: es también (fijémonos en esto) la colaboración de lo ya vivido en la actualidad de la existencia (…). Quitémosle al individuo la memoria: caerá en la locura, en la inconciencia, en el aprendizaje diario de lo más esencial, en el inacabable empezar. Los manicomios y los cementerios están llenos de cuerpos humanos que no saben cómo se llaman, ni lo que fueron ni lo que hicieron. Análogo es lo que pasa con los pueblos. La memoria colectiva fortifica y acentúa en ellos la propia personalidad. El Perú, país de contraste geográficos y de diversidad de población, ¿qué vínculos de unión tendría si no existieran los vínculos de la tradición común y del destino?[90].

El vínculo entre tradición y destino residía en el concepto historicista de la participación de lo "ya vivido en la

[89] Véase: Basadre (1947b), p. 48.

[90] *Ib.*, p. 49.

actualidad de la existencia" (aquí Basadre toma prestado el concepto de Dilthey de Erlebnis, traducido como vivencia)[91]. Esta combinación de patrimonio cultural y memoria viviente es profunda y prospectiva, pues carga la semilla para la "realización del Perú"[92]. Sin embargo, la adhesión a la promesa del Perú como *Erlebnis* no solo requería la nueva educación sino, también, una fábrica académica para que los verdaderos inicios del Perú como sujeto colectivo no se perdieran entre los "inacabables empezares".

La "fábrica aérea" de conciencia y querer

En un fragmento de ensayo incluido en *Meditaciones*, titulado "Teoría del Perú" (1937), Basadre formulaba la pregunta nacional-historicista por antonomasia: "¿Cuándo nació el Perú?". Las respuestas posibles, anotaba, eran múltiples. "El geólogo", escribía Basadre, "dará noticia del momento determinado en la vida de la tierra a la cual corresponden las distintas capas del suelo peruano". Por su parte, "para el historiador de la cultura occidental, el Perú entra en escena cuando Francisco Pizarro arriba a Tumbes". Además, "un estudiante de Derecho Político responderá con aquella estampa de la Plaza de Armas de Lima, en el instante en que San Martín pronuncia sus palabras: "Desde este momento(…)". Pero, "cuando se trata de averiguar acerca del nacimiento de la conciencia nacional peruana, la respuesta solo puede darse después de una pesquisa". La pesquisa de Basadre lo lleva a otro cálculo de la fecha o acontecimiento de nacimiento:

[91] Véase: Dilthey (1910).

[92] Véase: Basadre (1947b), pp. 49-50.

> El Perú como nombre y como hecho social, donde coexisten lo hispano y lo indígena, no aparece modesta o desapercibidamente (…). Es una nueva sociedad la que nace entre sangre y llanto en un abismo de la historia con un estrépito que conmueve al mundo (…) el nombre mismo "Perú" es fruto de ese impulso colectivo (…) surge de un bautismo anónimo, desplazando al nombre oficial de "Nueva Castilla" (…). Este nuevo país hállase expresado en una obra que, lejos de tener carácter clandestino o ignorado, va a adquirir universal renombre. En Lisboa se edita el año 1609. Se titula *Los Comentarios Reales* (…). Podrá objetarse que el Inca Garcilaso se siente, no tanto un peruano como, sucesivamente un descendiente del derruido (*sic*) imperio en la primera parte y un español en la segunda. Algo de la mitológica figura del centauro habría en su alma exigua y bifurcada (…). Mas este dualismo es propio de la hora auroral a la que él pertenece. Y hay en él un sello unitario. El Perú como continuidad en el tiempo está visto al enlazar los nombres de Manco y Pizarro. El Perú como totalidad en el espacio, surge en las páginas donde nos asomamos a "aquella nunca jamás pisada de hombres, ni de animales, ni de aves (…). *Los Comentarios Reales* son el cantar de gesta de la nacionalidad[93].

En resumen, la pesquisa de Basadre sobre el nacimiento del Perú como consciencia nacional nos remite al cantar de gesta fundacional del Inca Garcilaso de la Vega. Aquí el Perú, como una "continuidad en el tiempo", es "visto" en el enlace de las historias dinásticas inca e hispánica, es decir, al unir el nombre del inca fundador Manco Capac con el del fundador capitán y adelantado de Carlos V, don Francisco Pizarro. Por

[93] *Ib.*, pp. 104-107.

su parte, el Perú como "totalidad en el espacio" puede ser vislumbrado en las páginas donde los altos Andes aparecen como esa libresca "Patria invisible" aún no escalada. Basadre ahora sostiene que "puede todavía no considerarse al Perú como una nación en el cénit", pero "lo menos que debe tener el Perú es un querer intencional nacional, como una consecuencia de este hecho irrebatible: el Perú existe como una totalidad en el espacio y como una totalidad en el tiempo". Así, existe en los siguientes términos:

> Totalidad en el espacio, es decir armoniosa coexistencia de la "loma y la puna", del cóndor y del alcatraz, de la quinua y el algodón, el "ichu" y el amancay, de la papa y el algarrobo, del mate ayacuchano y el sombrero de Catacaos, de la chicha y el pisco, de la natilla y el picante, de las piedras del Cuzco, la cortesanía de Lima y las revoluciones de Tacna heroica en el cautiverio aunque olvidada después de la reincorporación y Tumbes asechada por la codicia y la envidia. Totalidad en el tiempo, es decir, un largo acontecer histórico donde lo inca vale sólo en la medida en que supervive dentro de la peruanidad y en tanto y en cuanto sirve a la peruanidad; y donde lo hispano vale únicamente si es que se ha adaptado o se ha enraizado en la peruanidad[94].

Aquí Basadre realiza el salto de alquimista que se hace sobre las alas del nombre propio, uniendo milagrosamente la brecha entre las palabras de *Los Comentarios Reales* y los "hechos irrefutables" y cosas de la naturaleza y la cultura. Estas palabras y cosas están ahora unidas por ese salto figurativo de la "conciencia nacional" que imagina que el Perú es una "totalidad en el espacio y en el tiempo". El medio de esta totalidad funcional

[94] *Ib.*, pp. 94-95.

es la "peruanidad". En resumen, el propósito de la pesquisa de Basadre sobre el "nacimiento" de la "conciencia nacional" peruana es picar el "deseo intencional" del Perú para cumplir su destino como una "totalidad". Esta era, precisamente, la tarea de la monumental *Historia de la República del Perú*: compilar una totalidad funcional de palabras que creara, afirmara y sustentara el sueño libresco del Perú que "existe como totalidad en el espacio y como totalidad en el tiempo".

La *Historia de la República del Perú* fue creciendo por rachas, como esos edificios interminables de Lima que siempre parecen poder acomodar un nuevo piso. El primer piso de este edificio interminable fue *La iniciación de la República*, mientras que las adiciones subsecuentes (es decir, ediciones) fueron hechas con material histórico proveniente de los ensayos y nuevas investigaciones de Basadre. Aunque Basadre calificó a la primera edición como un manual de enseñanza y una "historia narrativa sintética" sin pretensión de ser definitiva, la *Historia de la República del Perú* nunca fue una historia narrativa redonda, ni llegó a ser una síntesis persuasiva como interpretación, inclusive después de seis ediciones y la adición de una docena o más de tomos. Hacia la quinta o sexta edición de la *Historia de la República* definía "la totalidad" del campo por su gran magnitud y erudición, aunque la obra no logra definirse, en parte por la naturaleza acumulativa de retazos y estilo de cuaderno de notas de los contenidos, y en parte por el hecho de que luego le fue claro a Basadre que esa "definición" no estaba en las cartas. Más que una síntesis, la *Historia de la República* se convirtió en una "fábrica aérea" y almacén de conocimiento que brindaba un techo académico cada vez más elevado para la lucha afirmativa de Basadre por elevar la "conciencia histórica" de los peruanos.

Como confesaba el autor en el prefacio de la quinta edición, la *Historia de la República del Perú* venía a ser, en realidad, un interminable "ensayo de historia funcional o "relacional". Como ya vimos, el concepto de Basadre de "historia funcional"

se basaba en el pensamiento holístico de García Morente. En una palabra, la "historia funcional" o "relacional" contemplaba la "historia natural" de la nacionalidad como una aspiración cultural trascendente y unificadora forjada en presencia de un pasado renaniano "de gloria y remordimientos", y en el deseo intencional por —y adhesión a— un futuro colectivo. Diferenciándose de Dilthey, pero siguiendo más que nunca el pensamiento de Croce, Basadre explicaba que la "conciencia histórica auténtica" requiere "hacer del pasado eso: pasado", para así hacer que "lo muerto" esté disponible a la conciencia y al ser como "experiencia" o "patrimonio del presente":

> La historiografía nos debe libertar de [lo que está muerto en la historia], ha escrito Croce, en el sentido de que haga frente al pasado, lo reduzca a problema mental, lo resuelva en una proposición de verdad que sea la premisa ideal de la nueva vida. El historicismo así bien entendido no es reo por promover el fatalismo, o por pretender que el tiempo desande su camino y vuelva a ser lo que ya fue (…). El pensamiento histórico auténtico no corta, por cierto, relaciones con el pasado; pero tampoco vive solo sumergido en él. Se levanta sobre él idealmente y lo trueca en conocimiento desempeñando un oficio de catarsis o purificación muy semejante al que desempeña la poesía cuando se sacude de la servidumbre de la pasión. Pero aquí lo que se procura es una orientación dentro del mundo en que vivimos, en el que conviven, a la vez, recuerdos y huellas de lo que pasó, fuerzas latentes que anteriormente no llegaron a madurar y nuevas y originales energías, y que es donde hemos de cumplir nuestra propia misión y nuestro deber propio. Por ello, la conciencia histórica auténtica (dice Croce) estimula para hacer una verdadera vela de armas que no permite estupefacientes ni enervantes, y en vez de cumplir funciones

de carcelero nos abre las puertas de una prisión en la que, de otra suerte, permaneceríamos encerrados[95].

Haciendo eco de los argumentos que había hecho en el prefacio a *La iniciación de la República* y en otras partes, Basadre ahora confesaba que el pesado "ensayo" de diez volúmenes buscaba lograr la "maduración nacional" mediante el fomento de una "toma de conciencia histórica" en relación con un pasado republicano que había sido "tan turbulento y tan escabroso y al mismo tiempo tan peruano". Citando a Boris Pasternak y George Barraclough, Basadre anota que "El hombre no muere como un perro en una zanja, vive en la historia. Ella es la "suma de los posibles que han sido realizados", nos otorga la sensación reconfortante de que "pertenecemos" a algo, nos dice de dónde venimos, quiénes somos. Ofrece muchas veces una respuesta a la cuestión de cómo se ha llegado al estado actual de las cosas, por qué razones el mundo está hecho de la manera como se encuentra ante nuestros ojos"[96]. La Historia de la República del Perú, anotaba su autor, buscaba lograr ese efecto en el lector por medio de la "comprensión, objetividad, coordinación, ensamble"[97].

Un segundo prefacio (una versión revisada de un ensayo previamente publicado) revisaba las tendencias en el pensamiento histórico europeo del siglo XX[98]. Parafraseando al

[95] Véase: Basadre (1968), pp. XXI-XXII. Basadre cita las traducciones al español de *Teoria e storia della storiografia* y *Storia come pensiero e come azione* de Croce.

[96] Véase: Basadre (1968), pp. XLII.

[97] *Ib.*, pp. XX-XXI.

[98] Basadre, "A propósito de los puntos de vista de este libro: reflexiones sobre la historiografía", en: *Historia de la República del Perú*, pp. XXXV-XLVI. El nuevo prefacio sigue a la nota preliminar a la sexta edición (en la que Basadre intenta sostener que la nueva edición tiene un diseño braudeliano). El tardío intento de Basadre de darle a su obra maestra un diseño braudeliano consistía en añadir materiales antiguos sobre "las bases geográficas, económicas, socia-

historiador inglés Maurice Powicke, Basadre anota que la ciencia histórica nunca está completa, porque "no todos los problemas pueden ser solucionados porque, al serlo, se revelan nuevos aspectos. El historiador abre el camino; no lo cierra"[99]. La historia es un arte sublime y liberador, así como una ciencia humana; su método es constructivista y sigue siendo vital como modo crítico para aprehender el mundo y nuestro lugar en su desarrollo faustiano:

> No faltan en nuestra época, por otra parte, voces egregias o vulgares, que acusan a la Historia de que carece de solidez como ciencia y de provecho para la vida. Uno de los más grandes escritores del siglo XX, Paul Valéry, dijo de ella, en una frase asaz repetida, que es el producto más peligroso elaborado la química del intelecto, pues hace soñar, embriaga a los pueblos, les sugiere falsos recuerdos, los atormenta en su reposo, los lleva al delirio de grandeza y vuelve a las naciones insoportables y vanas. Y, sin embargo, a pesar de éstas y otras críticas, allí está la Historia, viviendo tal como ha vivido siempre que fue auténtica, ciencia por su apego a la verdad posible, arte por el aura de belleza que acompaña a toda evolución y afirmación de la vida. Fabrica aérea, impalpable, sutil, hecha con ideas y sentimientos aunque, en cierto sentido, comparable a la arquitectura pues necesitaba basarse, para poder perdurar, en principios técnicos en cuanto a los materiales que la elaboran y necesita, además, inspirarse en principios estéticos en cuanto a la construcción misma. Por más rica que sea nuestra época en aparatos,

---

les y culturales de la República", y dos capítulos sobre "La Iglesia y el Estado" y "La idea de la Patria". Aunque Basadre compartía la visión modernista de Braudel de la "historia total" nunca llevo a cabo la historia estructural del capitalismo o de la vida material.

[99] *Ib.*, p. XLIV.

> instrumentos y apetencias, al fin y al cabo, la humanidad se compone más de muertos que de vivos. Nuestra época, tan anti-tradicional, está inserta en una cultural esencialmente historicista. Los libros sagrados del cristianismo son, a su manera, libros históricos. La tradición greco-latina ha creado la historiografía clásica. Nuestras artes, nuestra literatura, nuestra vida misma llenas están de los ecos del pasado. Pero hay algo más: en el siglo XX la Historia es una preocupación vital como lo fueron la ciencia en el siglo XIX, la filosofía en el siglo XVIII, la teología en siglos anteriores. Con la Historia tropiezan en nuestros días literatos, filósofos, sociólogos, políticos. Esta característica tiene sus raíces en Hegel, en el marxismo y en el positivismo, pero alcanza mayor plenitud a partir de Dilthey, como lo prueban el debate sobre ideas tales como el tiempo y el ser según Heidegger, la sociología del saber de Max Scheler, la sociología del conocimiento de Karl Mannheim[100].

La afirmación de Basadre de que la "Historia auténtica" es la preocupación vital del siglo XX parece ir a contracorriente del sentido común europeo, según el cual el largo siglo XIX (en Alemania, al menos) fue el "siglo de la historia", el escenario y la expresión máximos del pensamiento historicista. Esta es una lectura notable, ya que los debates y tendencias que Basadre cita pueden ser vistas, precisamente, como representativos de la "crisis del historicismo" en Europa o, por lo menos, como serios cuestionamientos a lo que hoy usualmente se conoce como "historicismo clásico"[101]. El hecho de que Basadre vinculara estos pensadores críticos a la antigua tradición historicista occidental sugiere que no debió estar de acuerdo con

[100] *Ib.*, pp. XXXV-XXXVI.

[101] Véase: Bambach (1995).

la magnitud con que ellos (Heidegger, en particular) habían empezado a socavar sus bases[102]. En el Perú, y tal vez en toda América Latina, la "crisis general" de la Europa de entreguerras parece haber promovido un giro hacia adentro, hacia una preocupación más vital con la historia como medio para crear una nacionalidad "verdadera" o "profunda".

En el caso de Basadre, este giro hacia adentro se dirigió hacia el centro epistemológico y poético de la historia. "La grandeza y la servidumbre de la Historia", escribió Basadre, consistía en el hecho de que "el historiador crea su propio objeto", y se podría decir que la veracidad de su inventado objeto de estudio histórico existía solo en cuanto era pertinente para la historicidad del historiador como un "sujeto que conoce". En resumen, la historia peruana era el objeto inventado y "sirviente" de la propia historicidad de Basadre, que a su vez, por supuesto, también era peruana. Para Basadre, esta realización significaba que "el sujeto que conoce debe buscar, ante todo, convencerse a sí mismo de la verdad invívita en su aprehensión del pasado, en una entrega centrífuga, alejarse en lo posible de todas las formas de representación puramente imaginaria y transmitir ese mensaje con lealtad a sus lectores u oyentes"[103]. La "entrega centrífuga" de Basadre evoca un sentido del sujeto que conoce y de la historia como dos fuerzas, cada una de las cuales huye de su eje o centro. La historia siempre huye de ese sujeto que conoce que la crea como objeto de estudio, por lo que el conocimiento es siempre insuficiente y la labor del

[102] La evaluación de Basadre contradice la aseveración de Popper de que "los historicistas modernos" ignoran la "antigüedad de su doctrina". En general, el rechazo racionalista de Popper al historicismo, al que califica de "superstición", solo podría ser aplicado a Basadre siendo muy injustos. Su historicismo no se sujetaba a "leyes históricas inmutables", ni "temía al cambio". Véase: Popper (1957).

[103] Véase: Basadre, "A propósito de los puntos de vista de este libro: reflexiones sobre la historiografía", pp. XXXVII-XXXVIII.

historiador es interminable. Sin embargo, el sujeto que conoce o historiador también huye de "las formas de representación puramente imaginaria", para así "transmitir ese mensaje con lealtad" a sus lectores. El historiador, entonces, es también un sirviente de sus lectores o, mejor dicho, de una cierta "lealtad a sus lectores", y la historia es el sirviente elusivo del historiador o, en realidad, de su "aprehensión del pasado". La verdad de la historia, entonces, es claramente "grande" y "servil".

El aporético fin del historicismo de Basadre

Basadre construyó una fábrica aérea contra los peligros reales planteados por los Estados vecinos y las amenazas planteadas por las "doctrinas exóticas" de Europa, pero su pensamiento historicista y su producción historiográfica era también un ansioso baluarte contra la amenaza divisiva de la heterogeneidad radical al interior del Perú y contra la pesadilla de los "inacabables empezares" nacidos del olvido. En su deseo intencional de escribir y realizar una historia peruana del Perú que lo abarcase todo, eso es, una historia del Perú que fuera homóloga con la propia formación del Perú, el historicismo de Basadre localizaba todo lo que era "heterogéneo en el Perú", en el adentro constitutivo, o lo ahistórico. Esto era así porque "en el Perú ella [la historia] es lo único que poseemos de común; todo lo que no emana de lo histórico es, en el Perú, radicalmente heterogéneo"[104].

Al mismo tiempo, la apuesta de Basadre y su proyecto poético *por* el Perú no tenía sentido sin ese interior heterogéneo, sin el *aún no* que el dividido sujeto del Perú presentaba, no como la sala de espera del subdesarrollo sino como una cosa "tremenda". En este sentido, su afirmación de que histórico es "lo único que poseemos de común" es, de hecho, aporético, pues

[104] Véase; Basadre (1931), pp. 2-3.

es lo ahistórico y lo heterogéneo lo que, en esta línea de pensamiento historicista, brindan, al sujeto histórico y conocedor, su materia prima poética, que también es "poseída en común". Para ser verdaderamente homóloga con su sujeto, entonces, la "historia peruana del Perú" de Basadre tendría que admitir no solo lo radicalmente heterogéneo o ahistórico como su sinrazón de base, sino también lo anti-histórico (condensado en la figura del "pensamiento abstracto del siglo diecinueve" y, más particularmente, en González Prada) como su predecesor y oponente intelectual necesario.

Ahora podrá apreciarse que el impasse posibilitador o aporía poética en el historicismo de Basadre se encuentra en la figura de un sujeto ambivalente que es, al mismo tiempo, ahistórico (y, por ello heterogéneo, olvidadizo, sin nombre e inerte) e histórico (y, por ello, unificado, conocido, nombrado y dinámico), y en el que la primera dimensión recibe la ayuda de las fuerzas intelectuales antihistóricas que deben ser combatidas en una lucha inacabable. Tanto lo ahistórico como lo histórico se encuentran subsumidos bajo el nombre de un sujeto histórico maestro: la idea, entidad y ser llamado "Perú". En resumen, puesto que el Perú es una "totalidad en el espacio y en el tiempo", y, por ello, lo abarca todo, es necesariamente un sujeto radicalmente heterogéneo que nunca puede ser historiado completamente, puesto que "lo histórico" solo es su modo consciente y auténtico de devenir como adhesión a una memoria con un futuro.

La dimensión histórica del Perú es el futuro unificado que no puede devenir sin su previo ser ahistórico, pero esta otra dimensión de ser también existe como algo del presente y, con la ayuda de las fuerzas negativas y antihistóricas, amenaza en todas partes convertirse en el futuro y, de esa manera, destruir lo histórico. Lo que une este precario sujeto histórico es "el nombre del Perú", entendido como aquello que trasciende o "lo que resta después del paso de los acontecimientos". Esto es así porque el Perú excede a la historia. El Perú es la unidad

holística de todos los puntos significativos del pasado, presente y futuro. El nombre del Perú había emergido abruptamente en "un abismo de la historia" y había sido propulsado hacia lo histórico por un "impulso" y un "bautismo", y fue luego renovado en la independencia con "la promesa" de una vida feliz y próspera para el "hombre peruano".

En el pensamiento de Basadre, entonces, la historia o historicismo se convierte en el campo de batalla interno de lo histórico y lo ahistórico, y esta lucha es hecha posible por una apelación a la "totalidad" marcada por el nombre propio o firma. El campo de batalla interno del historicismo es un asunto de vida o muerte, o, en realidad, de vida y muerte, una aporía más allá de la cual la historia deviene en impensable e innecesaria, pues si algún oponente de pronto se retira del campo, el juego termina. En otras palabras, sin un medio (a saber, lo ahistórico) para aprehender la verdad de su propia historicidad, el historicista o sujeto que conoce no puede configurar un objeto de estudio afirmativo y, para ello, no puede "servir" nada "grande" que explique o revele su propia historicidad a sí mismo.

Aprovechando las ideas desarrolladas por Partha Chatterjee y Ranajit Guha sobre la historiografía de la India, Dipesh Chakrabarty ha sugerido que, en el mundo colonial, la historia configuraba sus sujetos en narrativas desarrollistas o evolucionistas que en su mayoría trazaban una trayectoria gradual hacia la unificación y la modernidad, modelada en la historia europea. La historia de la India (o la historia de cualquier otro sujeto nacional poscolonial) podía empezar con un pasado antiguo y glorioso, pero se desarrollaba y movía a través de edades oscuras y un renacimiento, a paso seguro hacia una futura plenitud nacional, aunque a través de lo que Chatterjee llama el "presente miserable", caracterizado por la "falta" y el "retraso"[105]. El referente de todas esas historias, sostiene

[105] Véase: Chatterjee (1993), pp. 75-115.

Chakrabarty, ha sido y es una Europa hiperreal. Y esto es así porque en la imaginación histórica moderna "Europa" se configuró como coextensiva con la razón, la modernidad y (desde Marx) con el capital, entendido como categorías históricas universales que pueden explicarlo todo, en todas partes, en todas las épocas. Como consecuencia, el historicismo es un discurso colonial que niega "la heterogeneidad radical" y la contemporaneidad del sujeto histórico.

Aunque el historicismo de Basadre muchas veces recicla temas y lenguajes dialécticos y desarrollistas que de hecho se remontan al discurso europeo, su noción y entramado de lo histórico no es evolucionista en un sentido naturalista, sino que es una apuesta afirmativa por un futuro que en sí mismo es la consecuencia o destino de apuestas afirmativas pasadas (el impulso, la promesa). Más aún, estas apuestas propulsaron al Perú hacia un futuro cuya "razón histórica" debe ser diferente de la de la Europa moderna, puesto que esa razón es el producto del propio modo histórico del Perú de devenir en eso que, en la independencia, "Perú" se propuso convertirse. El nombre de este devenir intencional, configurado como lo histórico y lo social, nació en el "abismo de la historia" de la conquista, pero está claro que este —entendido como la heterogeneidad radical de "todo aquello que no es histórico en el Perú"— continúa existiendo en el Perú de Basadre y, de hecho, fue la sinrazón fundacional para su proyecto historicista, la "verdad" de su aprehensión del pasado[106].

Lo que es notable en este punto es que el sujeto histórico llamado "Perú" no parte —como las lecturas del historicismo de Chakrabarty y Chatterjee pueden sugerir y como de hecho es el caso en ciertas narrativas históricas europeas— de una utopía histórica perdida (por ejemplo, del imperio socialista

[106] Sobre el punto tengo una deuda con el concepto del "pasado subalterno" de: Chakrabarty (2008), pp. 97-113.

de los incas o del comunismo primitivo del ayllu); tampoco se mueve "naturalmente" hacia la futura realización de una modernidad plena derivada de modelos europeos evolucionistas de progreso (aunque, por otra parte, las nociones aristotélicas y neoplatonistas de continuidad, gradación y plenitud sí merodean en el fondo)[107]. En vez de ello, el "Perú" como "nombre y hecho social" es un sujeto necesariamente dividido y que se autoperpetúa, nacido en ese "abismo de la historia" que también es el del historiador o sujeto que conoce.

La "historia peruana *del* Perú" de Basadre es, ante todo, una historia poética *para* el Perú, ya que su escritura se esfuerza por crear, contra el abismo de lo heterogéneo y lo ahistórico, las condiciones para su propia recepción y realización futura entre aquellos que se adhieran al devenir colectivo del Perú. Dada la gran popularidad de los conceptos historicistas de Basadre en el Perú, cabe poca duda de que "nuestro historiador de la República" ha sido un buen sirviente de la historia. De hecho, para Basadre la auténtica adhesión a lo histórico de los ciudadanos lectores era historia, y la práctica de la escritura de la historia, era el "verdadero nacionalismo". La fe basadreana en la eficacia transformativa del verdadero conocimiento histórico sigue inspirando investigación histórica en el Perú de hoy, tanto en la izquierda como en la derecha. Como totalidad espacial-temporal y aspiración cultural holística, el propio "Perú" es una teoría total de "auténtico devenir", y la escritura de la "historia peruana" es nada menos que un acto de fe o adhesión a este devenir. En resumen, el historicismo de Basadre no solo está dirigido a crear un sentido histórico de pertenencia y compromiso con un proyecto de desarrollo nacional, y de fomentar un compromiso con él. Se dirige, de manera más profunda, hacia ese objetivo ulterior de toda búsqueda filosófica, desde Heráclito hasta Heidegger: la forma auténtica de existencia.

[107] Sobre la historia de estas nociones, Lovejoy (1978) [1936].

La búsqueda historicista de Basadre de la forma auténtica de existencia es obstaculizada y posibilitada por la heterogeneidad radical del Perú, entendida como "todo aquello que no es histórico" o, si uno quiere, "aquello que aún no es histórico". Dado que lo ahistórico y lo *aún no* histórico están inscritos en la idea (entidad, ser o devenir) que es "la totalidad del Perú", el Perú es un sujeto dividido, cuyo devenir solo puede entenderse y narrarse como una lucha consigo mismo sobre un sendero hacia el cumplimiento del "querer intencional" de la nación. Pero cualquier arribo catártico a ese cumplimiento llevaría al Perú a su extinción como modo de devenir y también eliminaría la necesidad de historicismo e historia. En este sentido, la apuesta de Basadre es una apuesta faustiana por la "vida peruana", es decir, una lucha inacabable y "tremenda" contra los "inacabables empezares", o, como afirma Palti en su lectura de la teoría del sujeto de Badiou, una "apuesta de segundo orden" o "una apuesta por la apuesta"[108]. Por ello, la obra de Basadre no alcanza una definición.

En realidad, es una inacabable "fábrica aérea" de la memoria en contra de los inacabables empezares de olvido, donde la memoria o edificio inacabable carece de "razón histórica" sin el inacabable olvido que la amenaza y la estimula. Y, por ello, la "historia peruana *del* Perú" de Basadre no se mueve hacia un destino evolucionista, sino hacia ese destino que no es otro que la aporía o "entrega centrífuga" de la vida del sujeto que conoce. El vehículo de ese movimiento hacia un destino centrífugo es la apuesta finita del historiador por el futuro infinito de la memoria llamada Perú, una apuesta que confirma, por lo demás, "la verdad invívita de aprehensión del pasado", en la que esta no es sino una apuesta por "el personaje más importante de la historia peruana", es decir, "el Perú". Es solo en este sentido que la historia peruana del Perú de Basadre es

[108] Véase: Palti (2003b), pp. 459-480.

homóloga con su propia formación, pues "el Perú" no es "una idea y (…) entidad que nace, crece y se desarrolla", sino una serie de prosaicas apuestas por, y de entregas centrífugas a, aquel nombre que naciera en un abismo de la historia.

Bibliografía

Arista Montoya, Luis (2004). "La razón histórica: Ortega y Gasset y Jorge Basadre", en Pantigoso, Manuel (ed.) *Cátedra Basadre*. Lima: Editorial Hozlo, pp. 37-68.

Bambach, Charles R. (1995). *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*. Ithaca: Cornell University Press.

Basadre, Jorge (1931). *Perú: problema y posibilidad: ensayo de una síntesis de la evolución histórica del Perú*. Lima: Rosay.

---------(1947a). *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*. Lima: Huascarán.

---------(1947b). *Meditaciones sobre el destino histórico del Perú*. Lima: Huascarán.

---------(1958). *La promesa de la vida peruana y otros ensayos*. Lima: Mejía Baca.

---------(1968). "Nota preliminar a la quinta edición". En su *Historia de la República del Perú*. 6ª ed. Lima: San Marcos.

---------(1975). *La vida y la historia*. Lima: Industrial Gráfica.

---------(2002) [1929-1930]. *La iniciación de la República*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Baudin, Louis (1928). *L'empire socialiste des Inka*. París: Institut d'Ethnologie.

Belaúnde, Víctor Andrés (1908). *El Perú antiguo y los modernos sociólogos*. Lima: Universidad de San Marcos.

---------(1931). *La realidad nacional*. París: Le Livre libre.

Castro Pozo, Hildebrando (1924). *Nuestra comunidad indígena*. Lima: El Lucero.

Chakrabarty, Dipesh (2008). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Chatterjee, Partha (1993). *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.

Chocano, Magdalena (1987). "Ucronía y frustración en la conciencia histórica peruana", en: *Márgenes* 1: 2, pp. 43-60.

Dainotto, Robert M. (2007). *Europe (In Theory)* Durham: Duke University Press.

Dilthey, Wilhelm (1910). *Das Erlebnis un die Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*. Leipzig: Teubner.

Felices, José Antonio (1885). "El soldado peruano", en: *La Revista Social*, 1 de agosto.

Flores-Galindo, Alberto. (1980). "Jorge Basadre o la voluntad de persistir", en: *Allpanchis* 14: 16, pp. 3-8.

Gadamer, Hans-Georg. (1984). "The Hermeneutics of Suspicion", en: *Man and World* 17, pp. 313- 323.

---------*El giro hermenéutico* (2001). Traducción del original francés de Artura Parada. Madrid: Cátedra.

García Morente, Manuel (1938). *Idea de la hispanidad*. Buenos Aires. Espasa-Calpe.

González Prada, Manuel (1894). "Discurso en el Politeama", en: *Pájinas libres*. París: Dupont.
---------(1985) [1924]. "Nuestros indios", en: *Obras*, tomo II. Lima: Ediciones Copé.

Haya de la Torre, V. (1961). *Indoamérica*. Lima: Ediciones Pueblo.

Iwasaki, Fernando. (1988). *Nación peruana: entelequia o utopía: trayectoria de una falacia*. Lima: Centro Regional de Estudios Socio Económicos.

Kelley, Donald (2006). *Frontiers of History: Historical Inquiry in the Twientieh Century*. New Haven: Yale Univesity Press.

Koselleck, Reinhart (2002). *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Traducción del original alemán de Tom Samuel Presener y otros. Stanford: Stanford University Press.
---------(2004). *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Traducción del original alemán de Keith Tribe. Nueva York: Columbia University Press.

Leibner, Gerardo. (1999). *El mito del socialismo indigenista en Mariátegui*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Lorente, Sebastián (1879). *Historia de la civilización peruana*, pp. 38-39. Lima: Gil

Lovejoy, Arthur O. (1978) [1936]. *The Great Chain of Being*. Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press.

Macera, Pablo (1979). *Conversaciones con Basadre*. Lima: Mosca Azul.

Mariátegui, José Carlos (1975) [1925] "La tradición nacional", en: *Peruanicemos al Perú*. Lima: Minerva.

---------(1977) [1928]. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Minerva.

---------(1989) [1928]. "El esquema de la evolución económica", en: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Empresa Editorial Amauta.

Marticorena Estrada, Miguel (2003). *Nación e historicismo de Jorge Basadre*. Lima: Asociación de docentes pensionistas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Montoya, Gustavo (2002). "Jorge Basadre: el ensayo como estrategia", en: Basadre, Jorge. *La iniciación de la República*, pp. 18-20. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

O´Phelan, Scarlett y Ricketts, Mónica (eds.) (2004). *Homenaje a Jorge Basadre: el hombre, su obra y su tiempo*. Lima: Instituto Riva-Agüero.

Pantigoso, Manuel (ed.) (2004). *Cátedra Basadre*. Lima: Editorial Hozlo.

Palti, Elías José (2003.). *La nación como problema: los historiadores.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

---------(2003 b)."Posstructuralist Marxism and the 'Experience of Disaster': On Alain Badiou's Theory of the (Non-)Subject", en: *The European Legacy* 8: 4, pp. 459-480.

Paris, Robert (1980). "José Carlos Mariátegui y el modelo del "comunismo" inca", en: *Allpanchis* XIV: 16, pp. 9-18.

Popper, Karl (1957). *The Poverty of Historicism*. Boston: Beacon Press.

Ricoeur, Paul (1981). *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Action: Languages, and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Riva-Agüero, José de la (1910). *La historia del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Roberts, David D. (1987). *Benedetto Croce and the Uses of Historicism*. Berkeley: University of California Press.

Távara, Santiago (1951)[1862]. *Historia de los partidos*. Lima: Huascarán.

Thurner, Mark (2003). "Peruvian Genealogies of History and Nation", en Thurner, Mark y Guerrero, Andrés (eds.). *After Spanish Rule: Postcolonial Predicaments of the Americas*, pp. 141-175. Durham: Duke University Press.

---------(2005). "Una historia peruana para el pueblo peruano: de la genealogía fundacional de Sebastián Lorente", en: Lorente, Sebastián. *Escritos fundacionales de historia peruana. Compilación y estudio introductorio de Mark Thurner,* pp. 15-76. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

---------(2012). "Soberanía popular y la historia del alma", en: *El nombre del abismo, meditaciones sobre la historia de la historia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Yepes, Ernesto (ed.) (2003). *Jorge Basadre: memoria y destino del Perú*. Lima: Congreso de la República.

White, Hayden (1975). *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth- Century Europe*, Baltimore: Teh Johns Hopkins University Press.

Fuente de los artículos

Chocano, Magdalena(1987). "Ucronía y frustración en la conciencia histórica peruana", en: *Márgenes*, Vol. I, N.° 2, octubre. Lima: Sur.

Burga, Manuel (2005). "Para qué aprender historia en el Perú: explicaciones finales", en: *La historia y los historiadores en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Thurner, Mark (2012). "El fin de la historia peruana del Perú". en: *El nombre del abismo. Meditaciones sobre la historia de la historia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Sobre los autores

Magdalena Chocano es historiadora. Estudió historia en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Realizó estudios de maestría en Ecuador y se doctoró en la Universidad del Estado de Nueva York en 1994. Ha publicado *La fortaleza docta: élite letrada y dominación social en México colonial, siglos XVI-XVII* (2000) y *La América Colonial (1492-1763): cultura y vida cotidiana* (2000). También ha publicado artículos y reseñas sobre la historia de Perú y México en revistas especializadas.

Manuel Burga, historiador de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, de la cual es profesor emérito de historia y exrector. Entre sus publicaciones resaltan: *Para qué aprender historia en el Perú* (1993), *De la encomienda a la hacienda capitalista* (1978), *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas* (1988) y *La historia y los historiadores en el Perú* (2005).

Mark Thurner es historiador. Ph.D. en Antropología e Historia por la Universidad de Wisconsin-Madison (1993). Sus principales temas de investigación giran en torno a teoría postcolonial, historiografía, historia de los Andes y México, y nacionalismo. Entre sus publicaciones destacamos: *History's Peru: The Poetics of Colonial and Postcolonial Historiography* (2011), *Republicanos Andinos* (2006), *After Spanish Rule: Postcolonial Predicaments of the Americas* (2003) y *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru* (1997).

UCRONÍA Y FRUSTRACIÓN EN LA CONCIENCIA HISTÓRICA PERUANA
Magdalena Chocano

PARA QUÉ APRENDER HISTORIA EN EL PERÚ:
explicaciones finales
Manuel Burga

EL FIN DE LA HISTORIA PERUANA DEL PERÚ
Mark Thurner

creative commons

ISBN: 978-612-46863-4-4